دراسات حكمية

أحمد جابر

الحسن والقبح بين الاعتبار والواقع

دراسة في فكر العلمَين الطباطبائي والصدر





الحسن والقبح

بين الاعتبار والواقع

قراءة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر

الحسن والقبح
بين الاعتبار والواقع

قراءة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر

الشيخ أحمد جابر

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-087-6

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]





العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:

زينب ترمس

إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DB UK 00961 3 336218

شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.

Info@dboukart.com





الفهرس

الإهداء ٩

المقدّمة ١١

الفصل الأوّل

الحسن والقبح، قراءة تمهيدية ١٩

المبحث الأول: الحسن والقبح، الاعتبار والواقع لغةً ٢١

المبحث الثاني: الحسن والقبح، الاعتبار والواقع اصطلاحًا ٢٢

المبحث الثالث: الاتجاهات والأدلّة ٢٦

المبحث الرابع: الحسن والقبح العقليان، ذاتيّان أم بالوجوه والاعتبارات؟ ٣٤

المبحث الخامس: الحسن والقبح، مشهورات أم يقينيات؟ ٤٢

الفصل الثاني

الحسن والقبح عند الشهيد الصدر ٥٣

تمهيد ٥٥

الأمر الأوّل: الحسن والقبح عند الأعلام ٥٨

الأمر الثاني: رؤية السيّد الشهيد في الحسن والقبح ٦٨

الأمر الثالث: آثار تلك الرؤية ٩٤

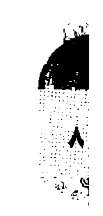
الفصل الثالث

الحسن والقبح عند العلامة الطباطبائي ٩٩

تمهيد ١٠١

المحور الأوّل: الفرق بين الحقيقة والاعتبار ١٠٤

المحور الثاني: كيفيّة نشوء الاعتبار والغاية منه ١٠٥



المحور الثالث: مميّزات القضايا الاعتباريّة ١٠٩
المحور الرابع: مرتبة الحسن والقبح في القضايا الاعتبارية ١١٣
المحور الخامس: ملاك حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال ١٢٣
المحور السادس: الاعتبار والحقيقة يساوقان الظاهر والباطن في الدين ١٢٥
المحور السابع: انعكاسات تلك الرؤية في المنهج المعرفيّ؛ علمَي الكلام والأصول نموذجًا ١٢٧

الفصل الرابع

بين الطباطبائي والصدر ١٣٥
الحسن والقبح، اعتباريّان أم واقعيّان؟ ١٣٧
السلطنة ومشكلة الجبر ١٤٠
عودٌ إلى أصل البحث: حقيقة الحسن والقبح ١٤١
وحصيلة البحث ١٤٢
انعكاسات الرؤيتَين على صعيد علم الكلام ١٤٤
انعكاسات الرؤيتَين على صعيد الأخلاق ١٤٨
كلمة الختام ١٥٧
لائحة المصادر والمراجع ١٦١

الإهداء

إلى سيدي ومولاي أبي الأحرار وسيد الشهداء

إلى من روى بدمه الإسلام فمنحه الخلود والبقاء

إليك يا **أبا عبد الله الحسين**، أرفع هذا القليل

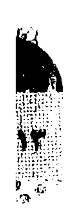
راجيًا منك القبول، وأن لا تحرمني من شفاعتك يوم الورود

يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَـٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾. [سورة **يوسف**، الآية ٨٨]



المقدِّمة



الحمدُ للّه ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين سيّدنا محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين، لاسيّما بقيّة اللّه في الأرضين روحي وأرواح العالمين له الفداء.

لا نظنُّنا نغالي إن ادّعينا أنّ مسألة الحُسن والقُبح قد دخلت دائرة النّقاش والجدل الإسلاميّ مع بدء تبلور المدارس الكلاميّة في الإسلام. ويكفي للاطلاع على ذلك ملاحظة كتابات أعلام المذاهب الإسلاميّة المختلفة، كالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣هـ.) والسيد المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ.) وأبو الصلاح الحلبيّ (٣٧٤ - ٤٤٧هـ.) والشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ.) عند الشيعة الإماميّة الاثنَي عشريّة، وكالجبائيّ (٣٠٣هـ.) والقاضي عبد الجبّار (٤١٥هـ.) عند المعتزلة، وكأبي الحسن الأشعريّ (٢٧٠ - ٣٣٠هـ.) والآمديّ (٥٥١ - ٦٣١هـ.) عند الأشاعرة وآخرين غيرهم[1].

ومرجع ذلك في نظرنا هو ابتناء الكثير من المسائل الكلاميّة على اتّخاذ موقف تجاه حقيقة الحسن والقبح، والتي أرجعها بعضهم إلى عشر هي:

١- لزوم معرفته سبحانه عقلًا.

---

(١) لاحظ: **أوائل المقالات**، الصفحتان ٥٧ و٥٨؛ **النكت الاعتقاديّة**، الفصل الثاني، الصفحتان ٣٢ و٣٣؛ **شرح جمل العلم والعمل**، الصفحات ٨٥ إلى ٨٩؛ **تقريب المعارف**، الصفحات ٩٧ إلى ١٠٣؛ **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، الصفحات ٤٧ إلى ٥٩؛ **شرح المواقف**، الجزء ٨، المرصد السادس، المقصد الخامس، الصفحات ١٨١ إلى ١٩٥؛ **اللّمع**، الجزء ١، الصفحة ٢٤٩؛ **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء ١، الصفحات ٧٩ إلى ٩٤.



٢- وجوب تنزيه فعله عن العبث.

٣- لزوم تكليف العباد.

٤- لزوم بعث الأنبياء.

٥- لزوم النظر في برهان مدّعي النبوّة.

٦- العلم بصدق مدّعي النبوّة.

٧- الخاتميّة واستمرار الشريعة.

٨ - ثبات الأصول الأخلاقيّة ودوامها.

٩- لزوم الحكمة في البلاء والمصائب.

١٠- اللّه عادل لا يجور[١].

والذي نلاحظه عند إمعان النظر في هذه المسائل ونظائرها، أنّ الإجابة عنها بمجموعها يشكّل أحد المعالم الأساسيّة التي تميّز المذاهب الإسلاميّة عن بعضها البعض. ولعلّ هذا هو الذي دعا المسلمين إلى تناول مسألة الحسن والقبح في بادئ الأمر، بخلاف فلاسفة الإغريق الذين تناولوها باعتبارها تشكّل الأساس الأخلاقيّ لكثيرٍ من القيم والمبادئ حيث قالوا: إنّ الصدق والأمانة واحترام حقوق الآخرين ينبغي الالتزام بها لكونها حسنةً، كما أنّ مقابلاتها كالكذب والخيانة وهتك أعراض الناس ينبغي تركها لكونها قبيحةً[٢].

ولقد اختلف المسلمون في اتّخاذ موقفٍ من مسألة الحسن والقبح، فذهب العدليّة وهم الشيعة والمعتزلة والحكماء إلى القول بكونهما عقليَّين - مع اختلافهم بأنّهما ذاتيَّين للأفعال المتصفة بهما أم أنّهما بالوجوه والاعتبارات - بينما ذهب الأشاعرة إلى القول بكونهما شرعيَّين، وقد ذكر كلّ فريق أدلّةً على مدّعاه ونقد أدلّة الفريق الآخر[٣].

تلك كانت دائرة الاستفادة من مسألة الحسن والقبح في أوائل أمرها، إلّا أنّه

---

(١) لاحظ: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (تعليق السبحاني)، الصفحة ٥٦.

(٢) لاحظ: **رسالة في التحسين والتقبيح العقليَّين**، الصفحتان ٨ و٩.

(٣) يأتي في الفصل الأوّل ذكرٌ لنماذج من تلك الأدلة مع بيان الأقوال بنحوٍ مفصّل.



سرعان ما اتّسعت تلك الدائرة في المحيط الإسلاميّ لتصبح مسألة الحسن والقبح أساسًا لكثير من النظريّات الأخلاقيّة والفقهيّة.

أمّا الأخلاقيّة فباعتبارها - مسألة الحسن والقبح - وكما أشرنا تشكّل الأساس لكثير من الفضائل والقيم الإنسانيّة والتي يدعو الإسلام إلى التحلّي بها ونبذ ما يقابلها.

وأمّا الفقهيّة، فباعتبارها من المسائل التي يُستخرج منها بعض القواعد الأصوليّة المؤثّرة في مقام استنباط الأحكام الشرعيّة، كقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، والتي يُستفاد منها البراءة العقليّة عند جملةٍ من علماء الأصول، وكقاعدة «الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع» في خصوص ما يُعبَّر عنه في الدراسات الأصوليّة بباب المستقلاّت العقليّة، إلى غيرها من القواعد.

ولقد وُلد نقاشٌ من نوعٍ آخر بين القوم، كان طرفاه الأساسيّان المتكلّمين والفلاسفة[١]، محوره الأساسيّ، السؤال عن نوع القضايا المستخرَجة من قاعدة الحسن والقبح. فهل هي مشهورات أم يقينيات؟ وبعبارةٍ أخرى: هل أنّ لهذه القضايا ما بإزاء في الخارج تحكي عنه، أم أنّها نشأت عن طريق التواضع والاعتبار من قِبَل العقلاء بغرض تحقيق مصالح ودرء مفاسد عن الإنسان والمجتمع؟ وتتبلور نتيجة تبنّي إحدى هاتَين الإجابتَين رؤًى لها لوازم وآثار كبيرة في كثير من العلوم والفنون خاصّةً علمَي الكلام والأخلاق.

هذا، ويمثّل البحث الماثل بين يدَيك أخي القارئ محاولةً متواضعةً لتسليط الضوء على هذا النقاش الأخير، وذلك من خلال انتقاء شخصيّتَين بارزتَين، كان لكل واحدةٍ منهما مساهمات جبّارةً في ميدان المعارف الإسلاميّة، أعني: العلامّة محمد حسين الطباطبائي والشهيد محمد باقر الصدر.

لماذا الطباطبائي والصدر؟

لقد وقع الاختيار على هاتَين الشخصيّتَين بالخصوص، نظرًا لما يمثّله كلّ واحدٍ منهما من موقعٍ علميٍ متميّز ترك بصماته على أكثر من حقلٍ من حقول المعرفة

---

(١) بحسب المنسوب إليهم على أقلّ تقدير، وسيوافيك نقل بعض كلماتهم في الفصل الأوّل.



في الإسلام، كالفلسفة والفقه والأصول والتفسير، هذا أوّلًا. وثانيًا، لكون كل واحدٍ منهما يعبّر عن اتجاهٍ خاصٍ في فهم حقيقة الحسن والقبح، يقابل الاتجاه الآخر.

فالشهيد الصدر من القائلين بيقينيّة أحكام العقل العملي - المنحصرة أحكامه بالحسن والقبح في الأفعال - ومن أشدّ المدافعين عن تلك المقولة، إلّا أنّه لم يكن مقلّدًا لمن سبقه في تنظيره لها، بل إنّنا نراه مبدعًا في هذا المجال، كما هو شأنه في كل علمٍ تناوله، ولهذا فإنّه يتقدّم خطوةً بل وخطوات عنهم، إلى القول بكون الحسن والقبح أمرَين واقعيَّين لهما ثبوت في لوحٍ أوسع من لوح الوجود يدعى لوح الواقع ونفس الأمر[1].

أمّا العلامة الطباطبائي - وهو فيلسوف من الطراز الأوّل - فإنّه يشدّد في المقابل على القول باعتباريّة أحكام العقل العملي، وقد أبرز ذلك في تفسيره القيّم **الميزان** وفي **أصول الفلسفة** وأكثر كتبه. ولكنّه أكّد على أنّ هذا الاعتبار إنّما كان بغرض تحصيل الإنسان لكماله الذي يرجوه والسعادة التي يتمنّاها.

ولقد كان هذان الاتجاهان سببًا في نشوء العديد من الأسئلة بلحاظ الآثار التي تترتّب عليهما، ومن أهمّ تلك الأسئلة:

١- ما هو مصير علم الكلام بمنهجه التقليديّ، وكذا علم الأصول بناءً على نظريّتَي العَلَمَين؟

٢- أليس من الآثار المباشرة لنظريّة العلامة الطباطبائي هو القول بنسبيّة الأخلاق وعدم إطلاقها؟ أوَليست تلك المقولة هادمةً للقول بكون التشريعات الإلهيّة مطلقةً لا تتبدّل بتبدّل الزمان والمكان؟

من هنا تبرز أهميّة هذا البحث، والذي يسجّل في نهاية المطاف أنّه وعلى الرغم من وجود مائزٍ كبيرٍ بين نظريتَي العلمَين، إلّا أنّه ومن خلال المتابعة الدقيقة لما ذكراه، سيتّضح معنا أنّ كليهما يتكفّل بإثبات إطلاق الأخلاق وإن اختلفت سبلهما في تحقيق ذلك.

---

(١) سنتعرّض تفصيلاً لهذه النظرية في الفصل الثاني.



المنهج المتّبع في هذه الدراسة

لست أدّعي كمال هذه الدراسة، فإنّ الكمال للّه تعالى وحده، ولكنّني أدّعي أنّني بذلت جهدًا كبيرًا في سبيل إتمامها، ولقد اعتمدت لتحقيق ذلك على مراجعة أكثر - إن لم يكن جميع - ما صنّفه العلمان ممّا يرتبط بمحور البحث، ويساعد على توضيحه. ولقد كان المصدر الأساس في توضيح نظرية الشهيد الصدر، هو ما سطّره (قدّه) نفسه في بعض كتاباته، وما أبرزه مقرّرًا بحثه الأصوليّ، السيّد الأستاذ كاظم الحائري، والسيّد محمود الهاشمي. وهكذا فعلت مع العلامة الطباطبائي، حيث لاحظت مجمل كتاباته التي تناولت موضوع البحث، مضافًا لما ذكره تلميذه وترجمانه المبدع الشهيد مرتضى المطهّري. ولم أعتمد في سبيل ذلك على ما ذكره بعض المؤلّفين توضيحًا لمرامي العلمَين، إلّا فيما أشكل عليّ فهمه، خوفًا من الابتعاد عن منهج التحقيق القويم، الذي هو ضالّة الباحث عن الحقيقة، مع تقديري الكبير لما بذلوه في هذا المجال.

وما توفيقي إلّا باللّه تعالى عليه توكّلت وإليه أنيب.

قم المقدّسة - غرة محرّم الحرام ١٤٢٧هـ.

أحمد عبد الوهّاب جابر



الفصل الأوَّل

الحسن والقبح، قراءة تمهيدية



المبحث الأول: الحسن والقبح، الاعتبار والواقع لغةً

قال في **لسان العرب** في مادة حَسَن: «الحسن: ضدّ القبح ونقيضه. الأزهري: الحسن نعت لما حَسُنَ. وحَسَن يحسُن حُسناً فيهما. قال الجوهريّ: والجمع محاسِن على غير قياس»[١].

وقال في مادة قبح: «القُبْح ضدّ الحُسن يكون في الصورة والفعل. قَبُح يقْبُح له قُبحًا وقُبوحا وقُباحًا وقَباحةً وقُبوحة، وهو قبيح والجمع قِباح وقباحى والأنثى قبيحة والجمع قبائحٌ وقباحٌ، قال الأزهري: هو نقيض الحُسن، عامٌ في كل شيء»[٢].

وقال في **المعجم الوسيط**: «حَسُنَ - حُسنًا: جَمُل فهو حَسَنٌ وهي حسناءُ والجمع محاسن»[٣].

وقال في مادة القبح: «القبح ضدّ الحُسن ويكون في القول والفعل والصورة، ما نفّر الذّوق السّوي (ج) مقابح. ويقال في الدعاء عليه قُبحًا له: بُعدًا». وذكر في مادة القبيح أنه ضدّ الحَسن: «وهو ما نفَر منه الذوق السويّ وما كَرِه الشارع اقترافه وما أباه العرف العام. (ج) قِباح، وقباحي، وقبحى»[٤].

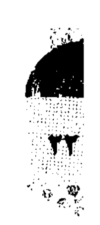
---

(١) **لسان العرب**، الجزء ٣، باب الحاء، الصفحة ١٧٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء ١١، باب القاف، الصفحة ٨.

(٣) **المعجم الوسيط**، باب الحاء، الصفحة ١٧٤.

(٤) المصدر السابق، باب القاف، الصفحة ٧١٠.



والذي يظهر من التعاريف المتقدمة أنهما متقابلان بينهما تضادّ.

أمّا الاعتبار فعرّفوه بأنه الفرض والتقدير. يقال: أمر اعتباريّ أيّ مبنيّ على الفرض[١].

والواقع: الذي ينقُر الرّحى، والحاصل. يقال: أمر واقع (أي حاصل).

ومنه اشتُقّت الواقعيّة حيث ذكروا في تعريفها أنها مذهبٌ يُلتَزم فيه التصوير الأمين لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي، وكذلك عرض الآراء والأحداث والظروف والملابسات دون نظر مثالي[٢].

المبحث الثاني: الحسن والقبح، الاعتبار والواقع اصطلاحًا

الحسن والقبح وإطلاقاتهما:

أُطلِق الحسن والقبح على معانٍ متعدّدة، لا بأس من ذكرها بنحوٍ جامع للارتباط الوثيق بين التعرف على تلك المعاني وبين أبحاثنا الآتية في تعيين محل الكلام.

والذي يظهر من خلال تتبّع كلمات الكثير من العلماء أن الحسن والقبح يطلقان على معانٍ ثلاثة:

قال ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ.): إنّ «الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يراد بهما صفة كمال أو نقصان [...] وقد يراد بهما كون الفعل على وجهٍ يكون متعلّق المدح والذّم عاجلًا والثواب والعقاب آجلًا»[٣].

ولم ينفرد بهذا التقسيم المتكلّم البحراني وإنما تبنّاه أيضًا كثيرٌ من علماء الإمامية والأشاعرة والمعتزلة.

قال الإيجيّ في **مواقفه**: «الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة: الأول، صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح [...] الثاني، ملائمة الغرض ومنافرته وقد يُعبَّر عنهما بالمصلحة والمفسدة... ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه

---

(١) المصدر السابق، باب العين، الصفحة ٥٨٠.

(٢) المصدر السابق، باب الواو، الصفحة ١٠٥١.

(٣) **قواعد المرام في علم الكلام**، الصفحة ١٠٤.



ومفسدة لأوليائه. الثالث، تعلّق المدح والثواب أو الذم والعقاب»[١].

ولقد بسط العلّامة المظفر (١٣٨٣هـ.) الكلام في بيان الأقسام الثلاث المذكورة، فبالنسبة للمعنى الأول - وهو صفة الكمال والنقص - ذكر أنّ الكثير من الأخلاق الإنسانيّة إنّما يكون حسنها وقبحها بلحاظه وإن لم يتنافَ ذلك مع كونها حسنةً أو قبيحةً باعتبار معنىً آخر من المعنَيَين الآخرَين. وبالنسبة للمعنى الثاني - الملائمة للنفس والمنافرة لها - ذكر أنهما بهذا المعنى يقعان وصفًا للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها، فيقال في المتعلّقات: «هذا المذوق حلوٌ حسن» و«هذا المنظر قبيح» ويقال في الأفعال: «نوم القيلولة حسن» و«وَلْوَلة النائحة قبيحة»، وكلّ هذه الأحكام لأن النفس تلتذّ بهذه الأشياء وتتذوّقها لملاءمتها لها، أو تتألم وتشمئز منها لعدم ملاءمتها لها.

وأما بالنسبة للمعنى الثالث لهما - وهو المدح والذم - فقال إنّهما يقعان بلحاظه وصفًا للأفعال الاختيارية فقط. فالحسَن هو ما ينبغي فعله عند العقلاء كافةً - أيّ إن العقل عند الكلّ يدرك أنه ينبغي فعله، والقبيح هو ما ينبغي تركه عندهم[٢].

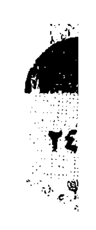
يبقى هنا تساؤل وهو: إنّ أحد الأقسام الثلاثة التي ذكرها المتكلّم البحراني وهو كون الحُسْن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته يختلف عن أحد الأقسام الثلاثة التي ذكرها الإيجيّ وهو كون الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته.

والجواب: إنّ ملاءمة الغرض ومنافرته أو ما يُعبَّر عنه بالمصلحة والمفسدة - سواء الشخصيّتَين أم النوعيتَين - يندرجان ضمن ما يُعبَّر عنه بملائمة الطبع ومنافرته. ذلك أنّ المراد من الملائم للطبع، هو كلّ ما يُلحق بالنفس لذّةً أو مصلحةً، سواء على المدى القريب أم البعيد، وهكذا بالنسبة للمنافر للطبع، فإنّ المراد منه، كلّ شيءٍ يلحق بالنفس ألمًا أو مفسدةً، أيضًا سواء على المدى القريب أم البعيد.

---

(١) **شرح المواقف**، الجزء ٨، الصفحات ١٨١ إلى ١٨٣. ولاحظ: **قواعد العقائد**، الصفحة ٧٧؛ **الباب الحادي عشر**، الصفحة ٢٦.

(٢) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفقه**، الصفحات ٢٢٧ إلى ٢٢٩.



وبناءً عليه، فشرب الدواء المرّ، وإن كان بلحاظ الطبع الأوّلي للنفس قبيحًا، باعتبار نفرتها وتألّمها منه، إلّا أنّه «حسنٌ» بلحاظ كونه مستتبعًا للصحة والراحة، التي هي بنظر العقل أعظم بكثير من ذلك الألم الآنيّ، وهو بهذا اللحاظ يدخل في الملائم للطبع. وكذا الأكل اللذيذ المضرُّ بالصحة، فإنّه وإن كان حسنًا بلحاظ الطبع الأوّلي للنفس، لالتذاذها به، إلا أنّه «قبيحٌ» بلحاظ كونه مستتبعًا للألم والعناء، الذي هو بنظر العقل أعظم بكثير من ذلك الالتذاذ الآنيّ، وهو بهذا اللحاظ يدخل في المنافر للطبع[١].

قال القوشجي في شرحه على **التجريد**: «ما وافق الغرض كان حسَنًا وما خالفه كان قبيحًا، وقد يُعبر عنهما - الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسَن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا منهما لا يكون شيئًا منهما»[٢].

وممّا تقدّم يتّضح ما ذهب إليه بعضهم من جعل الأقسام أربعةً حيث ذكر أنّ الحسن والقبح يُطلقان على أربعة أنحاء:

الأول: كون الشيء كمالًا للنفس أو نقصانًا لها، والغالب استعماله في الصفات وقد يستعمل في الأفعال فيقال مثلًا: طاعة العبد للمولى كمالٌ له وعصيانه نقصٌ فيه.

الثاني: كون الشيء ملائمًا للطبع أو منافرًا له، ويقصد بالطبع ما يعمّ الجهة العلويّة للنّفس والتي تسمى بالفطريات والروحيات، والجهة السفليّة لها والتي تسمى بالغرائز والميول الحيوانيّة. وعلى كل حال فما كان ملائمًا للطبع فهو حسَن وما كان منافرًا له فهو قبيح.

الثالث: كون الشيء موافقًا للغرض والمصلحة أو مخالفًا لهما. والغرض والمصلحة قد يكونان شخصيَّين فرديَّين وقد يكونان نوعيَّين اجتماعيَّين. ويصدق على هذا المعنى ما نقلناه سابقًا عن القوشجيّ فلاحظه.

---

(١) **أصول الفقه**، الصفحة ٢٢٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٢٢٨، نقله عن **شرح التجريد** للقوشجيّ، الصفحة ٣٣٨.



الرابع: كون الشيء مما يُمدح فاعله أو يُذمّ عليه[١].

والذي يقرب إلى الذهن أنّ هذا التقسيم الرباعي أفضل، فإنّ ملاءمة الطبع ومنافرته، لا تتَّحد بالضرورة مع تحقق المصلحة والمفسدة - سواء الشخصيّتَين أم النوعيتَين - المدرَكتَين عن طريق العقل النظري، بل قد تضاده أحيانًا - كما في الأمثلة السالفة الذكر- مضافًا إلى أنَّ التفصيل يساعد في تحديد محل النزاع بين القوم، والذي سنتحدّث عنه فيما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

الاعتبار والواقع وإطلاقاتهما:

للاعتبار عدّة اصطلاحات نشير إليها بنحوٍ مجمل:

١- الأمر الذي يكون تحقّقه بالعرض ولا يكون منشأً للآثار بالأصالة، في قبال ما يكون تحقّقه بالذات ومنشأً للآثار بالأصالة. وهذا هو المراد من قولهم: إنّ الماهيّة اعتباريّة والوجود أصيل[٢].

٢- الأمر الذي لا يكون له وجود منحاز عن غيره، من قبيل المقولات النسبية كالوضع والأين والإضافة. وفي قباله الأمر الحقيقي، وهو الذي له وجود منحاز كالجوهر الموجود في نفسه.

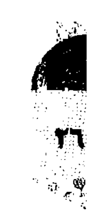
٣- المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما. فإنّ الموصوف بهما هو الأمر الخارجي وإن لم يكن لهما ما بإزاء في الخارج. وتقابلها المعقولات الأوّلية وهي المفاهيم الماهوية التي قد تسمى بالحقيقية كالإنسان والشجر والحجر، والتي توجد تارةً في الخارج فيترتبّ عليها آثاره، وتارةً أخرى في الذهن فلا يترتّب عليها آثاره.

٤- المعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها واتّصافها كلاهما في الذهن، كالكلية والجنسية والنوعية وغيرها. فمفهوم الإنسان مثلًا يتصف بالكلية

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، الجزء ١، الصفحات ٢٣٢ إلى ٢٣٥؛ **القواعد الكلامية**، الصفحتان ١٥٥ و١٥٦.

(٢) هذا هو متبنّى **الحكمة المتعالية**، وفي المقابل توجد آراء أخرى يذهب بعضها إلى القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود، وبعضها الآخر إلى القول بأصالتهما معًا على تنوّعٍ في تفسير ذلك.



لكن لا بما هو حاكٍ عن مصاديقه وإنّما بما هو مفهوم في الذهن لا يأبى الصدق على كثيرين في نفسه. وهكذا الكلام بالنسبة للجنسيّة والنوعيّة وأمثالهما.

٥- المفاهيم الأخلاقية أو القيميّة التي لا تحكي عن حقائق عينية أو ذهنيّة، بل تعتبر أوصافًا للأعمال كالحسن والقبح، والوجوب والإباحة وغيرها، ممّا يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم العمليّة.

٦- المعاني المفروضة في ظرف الاجتماع، والتي تبتني عليها الحياة الاجتماعيّة، كاعتبار الرئاسة والمالكيّة والزوجيّة وغيرها، ممّا تشكّل موضوعات لمسائل الفقه وسائر العلوم العمليّة.

٧- المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجيّ ولا ذهنيّ إطلاقًا وإنّما تصوغها قوة الخيال مثل مفهوم «الغول»، فهذه المفاهيم تسمّى بـ «الوهميّات»[1].

والذي وقع موردًا للبحث في هذه الرسالة هو الاعتبار بمعنيَيه الخامس والسادس.

أمّا الواقع فيراد به ها هنا: ما يعمّ المعقولات الأوّلية الماهوية، والمعقولات الثانية الفلسفيّة - باعتبار أنّها كما تقدّم عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج - فإنّها جميعًا باعتبار وبآخر لها حظٌّ من الواقعيّة.

المبحث الثالث: الاتجاهات والأدلّة

لم يقع النزاع بين القوم في جميع معاني الحسن والقبح بل انصبّ على المعنى الأخير منه بالخصوص، أعني الحسن والقبح بمعنى حكم العقل بالمدح والذم. أمّا بالنسبة للمعاني الأُخرى فلا خلاف بينهم أن للعقل أن يحكم بالحسن والقبح فيها.

---

(١) لاحظ: **نهاية الحكمة**، الجزء ١، الصفحتان ٢٤ و٢٥؛ **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحتان ٢٠٣ و٢٠٤. وينبغي الالتفات إلى أن الوهميّات تطلق على معنيَين، أحدهما ما تقدّم ذكره، والثاني ما يراد منه الإشارة إلى المعاني التي لا مادة لها ولا مقدار والتي تدركها قوّة الوهم، كإدراك خوف الخائف وحزن الثاكل ونظائرهما، وهذه المعاني صادقة في تلك الحدود.



قال المحقق الطوسي (٦٧٢هـ.): «الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح، وللحسن والقبح معانٍ مختلفة:

منها: أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح.

ومنها: أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد ها هنا هذَين المعنيَين، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحقّ فاعله ذمًّا أو عقابًا، وبالقبح ما يستحقُّهما بسببِهِ»[1].

وقال المقداد السيوريّ (٨٢٦هـ.)، بعد ذكره المعاني الثلاثة للحسن والقبح: «ولا خلاف في كونهما عقليَّين بالاعتبارَين الأوّلَين، وأما بالاعتبار الثالث فاختلف المتكلّمون فيه»[2].

وقال الإيجيّ في **مواقفه** وتبعه عليه الشارح الجرجانيّ (٨١٦هـ.): «الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة:

الأوّل: صفة الكمال والنقص... ولا نزاع أن مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته... وذلك أيضًا عقليّ...

الثالث: تعلّق المدح والثواب أو الذنب والعقاب، وهذا هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعيٌّ وعند المعتزلة عقليٌّ»[3].

إذن، تعددت الآراء والاتجاهات في تبني موقف فيما يتعلق بمحل النزاع، ويمكننا أن نفرز هذه المواقف ضمن اتجاهَين متقابلَين:

الاتجاه الأول: وهو يرى أن الحسن والقبح في الأفعال بمعنى المدح والذّم عقليّ، ويمثِّل هذا الاتجاه الإمامية والمعتزلة والحكماء.

الاتجاه الثاني: وهو يرى أنهما شرعيّان، ويمثّل هذا الاتجاه الأشاعرة.

---

(١) **قواعد العقائد**، الصفحة ١٧٧.

(٢) **الباب الحادي عشر**، الصفحة ٢٦.

(٣) **شرح المواقف**، الجزء ٨، الصفحات ١٨١ إلى ١٨٣.



قال الحكيم السبزواري (١٢٨٩هـ.): «اختلف في حُسن الأشياء وقُبحها، هل هما عقليّان أو شرعيّان؟ فذهب «الحكماء» و«الإمامية» و«المعتزلة» إلى الأول و«الأشاعرة» إلى الثاني»[1].

ولكن لعلّك تطلب توضيحًا أكبر لكلا الاتجاهَين، والجواب: إنّ المراد من كون الحسن والقبح عقليّان أن العقل يمكنه أن يدرك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر وإن لم يرد بذلك توجيه من الشرع الأنور، وذلك كما في العدل والظلم، فإنّ العقل - كما يراه أصحاب هذا الاتجاه - يملك القدرة على إدراك أن الأوّل حَسن يُمدح فاعله، وأن الثاني قبيح يُذّم فاعله، مع استغنائه عن توجيه الشارع له. أو يمكنه أن يدرك جهات الحسن في الفعل والتي دعت إلى الأمر به، أو جهات القبح فيه والتي دعت إلى النهي عنه، إن كان بعد ورود الشرع.

أمّا عدم إدراكه لجهات الحسن والقبح في بعض الأفعال فإنّه لا يقدح في عقليّتهما لأنه - أي العقل - يعلم أن الفعل لو كان خاليًا عن المصلحة أو المفسدة لقَبُح من الحكيم طلب فعله أو تركه.

وأمّا الحسن والقبح الشرعيّان، فيراد منهما نفي قدرة العقل على إدراك حسن الأفعال وقبحها بنحو مطلق، سواء أكان قبل ورود الشرع أم بعده.

والحاصل: إنّه على القول بالعقليّة فالشرع كاشفٌ ومبيّن وهناك علاقة لزوميّة بين الأفعال الحسنة وآثارها وبين الأفعال القبيحة وآثارها، وعلى الشرعية فالشرع هو المثبت للحسن والقبح الثابتَين للفعل ولا علاقة لزوميّةً بين الصلاة ودخول الجنّة، ولا بين أكل أموال اليتامى وأكل النار في البطن، ولذا جاز للمولى أن يُدخل المؤمن العابد الزاهد النارَ والكافر المشرك الجنة[2].

قال الإيجيّ في مواقفه وشارحه الجرجاني: «(ولو عكس) الشارع (القضيّة فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر)، فصار القبيح حسنًا والحسن

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ٨٣.

(٢) لاحظ: **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، الصفحة ٣١٩.



قبيحًا»[١]، لا لاختلاف الوجوه والاعتبارات، كما يراه بعض المعتزلة وسيأتي بيانه.

وفيما يلي عرض لنموذجٍ من أدلة كلا الاتجاهَين، كي يكون القارئ على بصيرة من أمره، ومطّلعًا على نوعيّة الأدلة التي ذُكرت في المقام. مضافًا إلى أنّ للعلَمَين الطباطبائي والصدر موقفًا خاصًا بكلٍ منهما - كما سيتّضح - تجاهها.

أدلة القائلين بالحسن والقبح العقليَّين

الدليل الأول: وجدانيّة الحسن والقبح

وهو ما ذكره المحقق الطوسي بقوله: «وهما عقليّان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرعٍ»[٢]. وقرره العلامة الحليّ (٧٢٦هـ.) بـ«أنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظرٍ إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادًا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعترافٍ منهم بالشرائع»[٣]. وهذا الدليل بالحقيقة يقرّر أصل المدّعى بتنبيه الوجدان على كونه مركوزًا في جبلّة الإنسان.

الدليل الثاني: لزوم إنكار الحسن والقبح مطلقًا

ما ذكره المحقق الطوسي أيضًا بقوله «ولانتفائهما مطلقًا لو ثبتا شرعًا»[٤].

وهذا الدليل قد صيغ على غرار قياسٍ استثنائيّ يستدل فيه على بطلان المقدّم ببطلان التالي، نظير قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥]. وصورة القياس على النحو التالي:

---

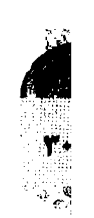
(١) **شرح المواقف**، الجزء ٨، الصفحة ١٨٢.

(٢) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤١٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ٤١٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤١٨.

(٥) سورة **الأنبياء**، الآية ٢٢.



لو ثبت الحسن والقبح شرعًا لانتفيا مطلقًا.

ولكنهما ليسا منتفيَين مطلقًا.

فلا يثبت الحسن والقبح شرعًا.

وبناءً عليه ينحصر إثباتهما بطريق العقل، وهو مراد القائلين بأنهما عقليان. أمّا بطلان التالي فهو بوضوحه غنيٌّ عن البيان، إذ الأشاعرة وإن أنكروا عقلية الحسن والقبح إلا أنّهم قائلون بشرعيّتهما. فالكلام ينصبّ على إثبات الملازمة.

ويمكن تقريرها بأنّه: لو لم نعلم بحسن بعض الأشياء وقبحها عقلًا ما أمكننا أن نحكم بقبح الكذب من اللّه، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب منه، ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير. وفي النتيجة سيسقط الحسن والقبح الشرعيّ عن الاعتبار لسقوط العقليّ عنه[١]. وباتضاح الملازمة وبطلان التالي يبطل المقدّم.

إن قلت: إنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارةً عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلّق النهي والذمّ.

فالجواب: إنّ مجرّد وقوع الفعل متعلق الأمر والمدح لا يدلّ على حسنه كما أن صرف وقوعه متعلقًا للنهي والذمّ لا يدلّ على قبحه، بل يتوقف ذلك على نفي احتمال صدور العبث والهزل من الشارع، وإنما ينتفي هذا الاحتمال بتنزيه الشارع عن فعلهما لكونهما قبيحَين، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاعتراف بأن العقل يستقلّ بالحكم بذلك، وأمّا لو توقف ذلك على إخبار الشارع نفسه لزم الدور المحال[٢].

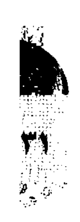
أدلة القائلين بالحسن والقبح الشرعيَّين

نستعرض في المقام أهم تلك الأدلة، وسنعتمد في الأغلب على ما ورد في كتاب

---

(١) لاحظ: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤١٨.

(٢) لاحظ: **القواعد الكلاميّة**، الصفحة ٦٣.



شرح المواقف باعتباره أهمّ ما يذكره القوم.

الدليل الأوّل: الفعل المجبور عليه ليس بقبيح

إنّ «العبد مجبور في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقًا. بيانه: إنّ العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ٍ بل صدر عنه تارة ًولم يصدر عنه أخرى من غير سببٍ، كان ذلك اتفاقيًا[1]. وإن توقف على مرجّحٍ لم يكن ذلك من العبد وإلاّ تسلسل ووجب الفعل عنده. وإلا جاز معه الفعل والترك واحتاج إلى مرجّحٍ آخر وتسلسل فيكون اضطراريًّا. وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورًا»[2].

وهذا الدليل يمكن إبرازه على هيئة قياسٍ حمليّ من الشكل الأول:

فعل العبد مجبورٌ عليه.

وكل ما كان مجبورًا عليه لم يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح.

إذن ففعل العبد لا يحكم العقل فيه بحسنٍ ولا قبحٍ.

أمّا الكبرى فهي متفقٌ عليها، إذ الفعل إنّما يتصف بالحسن والقبح إذا كان اختياريًا. ولذا فالكلام ينحصر في إثبات الصغرى. وحاصل ما ذكره المستدلّ في إثباتها أنّ: العبد إن لم يتمكّن من الترك فذاك هو الجبر.

وإن تمكن منه، فإما أن يصدر الفعل منه بلا مرجّح أو لا.

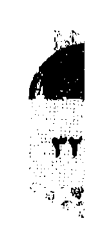
فإن صدر منه بلا مرجّحٍ فهو اتفاقي لا اختياريّ، «إذ الاختياريّ لا بدّ له من إرادةٍ جازمةٍ ترجّحه»[3].

---

(١) هذا الكلام من الأشاعرة جدليّ فإنّهم لايقولون باستحالة الترجيح بلا مرجّح بل يرون إمكانه. وللتفصيل أكثر لاحظ تتمة هذه الحجّة في مصدرها: **شرح المواقف**، الجزء ٨، المرصد السادس، المقصد الخامس، الصفحة ١٨٥.

(٢) **شرح المواقف**، الجزء ٨، المرصد السادس، المقصد الخامس، الصفحة ١٨٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء ٨، الصفحة ١٨٥.



وإن صدر منه بمرجّح فهو إمّا من العبد أو لا.

فعلى الأوّل - كون المرجّح من العبد - ننقل الكلام إلى ذلك المرجّح، فإنّه فعلٌ اختياريّ حسب الفرض فيحتاج إلى مرجّحٍ وننقل الكلام إليه وهكذا فيتسلسل. فإن صدر الفعل منه والحال هذه كان اتفاقيًا لا اختياريًّا.

وعلى الثاني - عدم كون المرجّح من العبد - كان اضطراريًا.

وقفة نقديّة

إنّ هذا الدليل يجرّنا للخوض في مسألة الجبر والاختيار، وهو بحثٌ ذو شجون لن نستغرق فيه الآن. إلّا أننا سنذكر ما نراه إجابةً تامةً عليه.

الإجابة المختارة: إنّ صدور الفعل من الإنسان يتوقّف على مقدّمات ومبادئ ومعدات، إلّا أنّها جميعًا لا تكفي في تحقق الفعل ما لم تنضمّ إليها الإرادة النفسانيّة. والمرجح لصدور الفعل ليس شيئًا آخر وراء تلك الإرادة. ولذا فينبغي أن ينصبّ البحث حول تلك الإرادة، فهل هي فعلٌ اختياريٌ للنفس أم لا؟

إن قلنا: إنّ الفعل الاختياريّ هو المسبوق بالإرادة، وقعنا في إشكاليّة كون نفس الإرادة فعلًا غير اختياريّ للنفس، لأنها بالوجدان غير مسبوقة بإرادة أخرى. وعلى فرض احتماله ننقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإمّا أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختياريّة، أو يتسلسل وهو باطل. فما هو الحلّ؟

الجواب: إنّ التعريف المتقدّم للفعل الاختياريّ إنّما يصدق فقط في مورد الأفعال الجوارحيّة كالأكل والشرب، دون الأفعال الجوانحيّة للنفس، كالعزم والإرادة، فإن ملاك اختياريّتها ليس كونها مسبوقةً بالإرادة بل كونها فعلًا للفاعل المختار بالذات أي النفس الناطقة، حيث أن الاختيار والحرية نفس حقيقتها. وبناءً عليه نقول: إنّ المرجّح لصدور الفعل هو الإرادة وهي فعلٌ اختياريٌّ للنفس لا لكونها مسبوقةً بالإرادة بل لكونها ظلًا للفاعل المختار بالذات، أي النفس التي هي المثل الأعلى للّه سبحانه، فهو أيضًا فاعل مختارٌ بالذات تكون أفعاله أفعالًا اختياريّة لكونها أظلالًا للفاعل المختار بالذات[1].

---

(١) لاحظ: **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، الجزء ١، الصفحتان ٦٤١ و٦٤٢. وقد استفاده =



الدليل الثاني: الكذب قد يحسن

«لو كان قبح الكذب ذاتيًا لما تخلّف عنه، لأن ما بالذات لا يزول، واللازم باطل فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبيّ بل يجب ويذمّ تاركه فيه قطعًا. وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعَّد بالقتل (ظلمًا)»[١].

ولقد اعترف القاضي الجرجاني أن هذا الدليل إنّما ينهض حجّةً على غير الجبائيّ القائل بأنّ الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات[٢].

وأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله: «و ارتكاب أقلّ القبيحَين مع إمكان المخلّص»[٣].

وقرّره العلامة الحليّ بأنّ «تخليص النبيّ أرجح من الصدق، فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحَين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق»[٤].

الدليل الثالث[٥]: التفاوت بين مدركات العقل النظري والعقل العملي

لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضروريًا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكلّ على الجزء، والتالي باطلٌ بالوجدان، فالمقدّم مثله.

أمّا وقوع التفاوت فأمر محرز بالوجدان كما يقول المستدلّ، وهكذا حال الملازمة فإنّ العلوم الضرورية - بحسب رأيه - لا تتفاوت.

وأجاب المحقق الطوسيّ عنه بقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت

= مؤلف الكتاب من أستاذه الإمام الخميني فلاحظ **لبّ الأثر في الجبر والقدر**، الصفحات ٢٦ إلى ٣٣.

(١) **شرح المواقف**، الجزء ٨، المرصد السادس، المقصد الخامس، الصفحة ١٨٩.

(٢) سيأتي توضيحه عند الحديث عن كون الحسن والقبح العقليَّين ذاتيَّين أم بالوجوه والاعتبارات.

(٣) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤١٩.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٤٢٠.

(٥) هذا الدليل لم يذكره صاحب **المواقف** وإنّما ننقله عن صاحب **التجريد** مع بعض التصرف. لاحظ: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤١٩.

التصور»[1]، وحاصله المنع من الملازمة فإنه يجوز التفاوت في الإدراكات البديهية، فالأوليّات متقدّمةٌ على المشاهدات، وهي على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيّات لا ينافي بداهتها، ولو التزمنا بما ذكره المستدّل من الملازمة لزم أن لا تكون المشاهدات وكذا الفطريات من اليقينيات[2].

وبالإمكان الإجابة عنه بنحوٍ آخر - منسجم مع بعض المباني في المقام - حاصله أنّ مدركات العقل العملي قد لوحظ فيها المصالح والمفاسد المترتّبة على الأفعال، بخلاف المدركات الأوّلية حيث يكفي للحكم بها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما. وبعبارةٍ ثانية، إنّ أحكام العقل العمليّ بالحسن والقبح في بعض الأفعال هي من صنف الفطريّات أي القضايا التي قياساتها معها، بخلاف حكم العقل بزيادة الكلّ على الجزء فإنّه بديهيّ أوّلي.

المبحث الرابع: الحسن والقبح العقليان، ذاتيّان أم بالوجوه والاعتبارات؟

ذكرنا في ما سبق أن الآراء فيما يتعلّق بالحسن والقبح يُمكن فرزها ضمن اتّجاهَين: الأول؛ وهو الذي يرى أن الحسن والقبح عقليان. والثاني؛ وهو يرى أنهما شرعيّان. ونحن نجد أن تعدّد الآراء يتكثّف ضمن الاتجاه الأول بنحوٍ يستدعي منّا العمل على استقرائها في محاولةٍ للتعرف عليها وبيانها، فنقول:

تعدّدت التفاسير في بيان عقليّة الحسن والقبح مع انضوائها جميعًا تحت رايته. يقول الحكيم السبزواريّ: «ثم إن المعتزلة اختلفوا: فذهب الأقدمون منهم إلى أن حُسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفاتٍ فيها، وذهب بعض من قدمائهم إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقًا في الحسن والقبح جميعًا، وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى هذا في القبح دون الحسن، فقال لا حاجة فيه إلى صفة محسّنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبّحة، وذهب الجبائيّ إلى أن ليس حُسن الأفعال وقبحها لصفاتٍ حقيقية فيها، بل لوجوه اعتبارية وصفات إضافية يختلف بحسب

---

(١) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤٢٠.

(٢) **محاضرات في الإلهيّات**، الصفحة ١٥٩.



الاعتبارات، كما في لطمة اليتيم تأديبًا وظلمًا»[١].

وقد نُقل عن الشيخ الأنصاريّ وجود تفصيل آخر وهو القول بالذاتيّة في بعض الأفعال، وبالوجوه والاعتبارات في بعض آخر. قال: «وقيل باختلاف الموارد، فربما يكون ذاتيًّا كما في الظلم والشرك وشكر المنعم والخضوع لوجهه الكريم، وربما يكون بالوجوه والاعتبار كما في التأديب والإهانة وغير ذلك، كما في اعتبار مطابقة العمل لقول الأعلم مثلًا، فإن هذه المطابقة ليست من العناوين المتّحدة مع الفعل في الخارج إلّا اعتبارًا»[٢]. ثم تبنّاه وقال: «وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق الذي لا محيص عنه»[٣].

والحاصل أن ها هنا خمسة أقوال في الحسن والقبح العقليَّين نتعرّض لبيانها مع بعض التفصيل.

الأقوال في الحسن والقبح العقليَّين

القول الأوّل:

أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، وهو متبنّى قدماء المعتزلة كما ذكر الحكيم السبزواري[٤]. ويتّضح هذا القول ببيان معنى الذاتيّ.

إطلاقات الذاتيّ

للفظ الذاتيّ إطلاقات ومعاني متعددة وهي:

١- الذاتيّ في باب الكلّيات، ويقابله «العرضيّ». ويراد به ما هو مقول على الشيء من طريق ما هو، «وهذا هو جنس الشيء وجنس جنسه وفصله وفصل جنسه وحدّه، وكل مقوّم لذات الشيء مثل الخطّ للمثلّث، والنقطة للخطّ المتناهي

---

(١) **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، الصفحتان ٣١٨ و٣١٩.

(٢) **مطارح الأنظار**، الصفحة ٢٤٤. ولاحظ **القواعد الكلامية**، الصفحتان ٥٤ و٥٥.

(٣) ولقد نَسب هذا القول إلى الإمامية بأجمعهم فلاحظ.

(٤) لاحظ: **شرح التجريد** للقوشجيّ، الصفحة ٣٣٨ نقلاً عن **القواعد الكلامية**، الصفحة ٥٤.



من حيث هو خط متناه»(١). ومن الواضح أن الحسن والقبح ليسا ذاتيَّين للأفعال بهذا المعنى فإنهما ليسا مقوِّمَين لها وهي تُعقل بدونهما.

٢- الذاتيّ في باب الحمل والعروض، ويقابله «الغريب». وهو ما يُقصد بقولهم «إنّ موضوع كل علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية». ويذكر الشيخ المظفر أنّ له درجاتٍ يجمعها أن نقول: «إنّ المحمول الذاتيّ للموضوع ما كان موضوعه أو أحد مقوماته واقعًا في حدِّه»(٢)، وهذا المعنى وما سبقه هما المقصودان بالذاتي في كتاب البرهان، والحسن والقبح ليسا ذاتيّين للأفعال بهذا المعنى إذ ليست الأفعال أو أحد مقوماتها واقعًا في حدّهما (الحسن والقبح).

٣- الذاتيّ في باب العلل، ويقابله «الاتفاقيّ» كما لو قيل: اشتعلت النار فاحترق الحطب، وأبرقت السماء فقصف الرعد. قال الشيخ الرئيس: «ويقال أيضًا «بذاته» للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له»(٣)، ومن الواضح أيضًا عدم كون الحسن والقبح ذاتيَّين بهذا المعنى.

٤- الذاتيّ الذي يكون وصفًا لنفس الحمل لا للمحمول، فيقال: «الحمل الذاتيّ» ويقال له «الأوّليّ» أيضًا، ويقابله «الحمل الشايع الصناعيّ»(٤)، ويراد من الحمل الذاتيّ الأوليّ ها هنا الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهومًا، في قبال الحمل الشايع الصناعيّ حيث يراد منه الاتحاد بين الموضوع والمحمول مصداقًا مع المغايرة بحسب المفهوم. ومن الواضح عدم إرادة هذا المعنى من الذاتيّ في قولهم بالحسن والقبح الذاتيَّين، فإنه لا اتحاد مفهوميّ بين أيٍّ منهما وأيٍّ فعل يكون موضوعًا لهما.

٥- الذاتيّ بمعنى المحمول الذي يُنتزع من صميم الموضوع ويُحمل عليه، ويقال عنه «الخارج المحمول» أو «المحمول من صميمه» في مقابل المحمول بالضميمة، وذلك كحمل الموجود على الوجود وحمل الأبيض على البياض، لا مثل

---

(١) **برهان شفا**، الصفحة ١٤٢.

(٢) لاحظ: **المنطق**، الصفحة ٣٧٨؛ و**برهان شفا**، الصفحة ١٤٤.

(٣) **برهان شفا**، الصفحة ١٤٦؛ ولاحظ: **المنطق**، الصفحة ٣٧٨.

(٤) لاحظ: **المنطق**، الصفحة ٣٧٨.



حمل الموجود على الماهية وحمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو «المحمول بالضميمة». فإن الماهية موجودة ولكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها، والجسم أبيض لا بذاته بل لضمٍّ البياض إليه وعروضه عليه[1].

ولعلّ هذا هو مرادهم بذاتية الحسن والقبح في الأفعال وهو ما احتمله المحقق الأصفهاني حيث قال: «وكأنهم أرادوا أنهما - الحسن والقبح - يثبتان لها - للأفعال - بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية أو اعتبارية عدمية، نحو ثبوت الزوجية للأربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيءٍ وراء الذات»[2].

نعم بعض الأفعال علّةٌ تامّة للحكم بالحسن والقبح وبعضها الآخر مقتضٍ لهما ما لم يطرأ مانع، وبعض ثالث ليس بعلّةٍ تامةٍ ولا مقتضٍ لأحدهما وإنما يُحكم بالحسن والقبح فيها بالوجوه والاعتبارات.

القول الثاني:

إنّ حسن الأفعال وقبحها لصفاتٍ حقيقيةٍ توجب ذلك مطلقًا. قال الشيخ الأنصاريّ (قدّه): «والظاهر أن المراد هي الصفات اللازمة لنفس الماهيات على وجهٍ يكفي في انتزاعها تحقق الماهيّة»[3]، فالصفات اللازمة هي الواسطة في اتصاف الفعل بالحسن أو القبح. وهذا القول هو متبنّى أبو القاسم البلخي من المعتزلة.

وردّه في **شرح الأصول الخمسة** بـ: إنّ «الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا مرّةً بأن يقع على وجهٍ مسببًا وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنّه شيءٌ واحدٌ لا يمتنع أن يقبح مرّةً، بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن... ففسد ما قاله أبو القاسم»[4].

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٣٧٨.

(٢) **القواعد الكلامية**، الصفحة ٥٦؛ ولقد ناقش الحكيم السبزواري والمحقق الإصفهاني في صحة كونهما ذاتيّين بهذا المعنى. وتبنوا أنهما إنّما تنعت بهما الأفعال بالوجوه والاعتبارات.

(٣) **مطارح الأنظار**، الصفحة ٢٤٤.

(٤) **شرح الأصول الخمسة**، الصفحتان ٢٠٨ و٢٠٩.



والحاصل أنّه لو كان حسن الأفعال وقبحها لصفاتٍ لازمةٍ لماهيّة الأفعال لامتنع انفكاكه عنها، والحال أن الفعل الواحد قد يحسن باعتبار ويقبح باعتبار آخر. وسيأتي مزيد توضيح لهذا الردّ عند استعراضنا للقول الخامس.

القول الثالث:

إنّ حسن الأفعال لانتفاء الصفات المقبّحة، وقبحها لصفات حقيقية توجب ذلك فيها. وهذا القول هو متبنّى أبو الحسين من متأخري المعتزلة وجمع آخر أيضًا كما سيتضح معنا.

والظاهر أن مراد أصحاب هذا القول أن الحسن في الفعل إنّما يكون بحسب اقتضاء الذات، ولذا فيكفي فيه انتفاء الجهة المقبّحة، بخلاف القبح فإنه بالصفات اللازمة[1]، أو بالعرض كما هو متبنّى العرفاء وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية.

قال الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي: «فمن حيث هو إلهيّ بالأصالة كلّه طيّب، فهو طيّب ومن حيث ما يُحمد ويُذّم، فهو طيّب وخبيث، فقال في خُبث الثوم «هي شجرة أكره ريحها» ولم يقل: أكرهها، فالعين لا تُكره وإنّما يُكره ما يظهر منها، والكراهة لذلك، إمّا عرفًا أو بعدم ملائمة طبع أو غرضٍ أو شرعٍ أو نقص عن كمال مطلوب، وما ثمّ غير ما ذكرنا»[2].

ويعلّق أبو العلاء عفيفي على كلام ابن عربي هذا بأنّ الشيخ الأكبر بصدد الكلام عن مسألة الحسن والقبح، والخير والشرّ، وما يُحمد وما يُذمّ من الأشياء والأفعال.

قال: «أمّا قوله «وما ثمّ إلّا هو» فإشارةٌ إلى مذهبه في طبيعة الوجود وأنّه خيرٌ على الإطلاق. وخلاصة هذا المذهب أنّ الوجود من حيث هو، خيرٌ لا شرّ فيه، وحُسنٌ لا قبح فيه، وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشرّ والقبح والذمّ وما إلى ذلك من الأوصاف إلّا لأمرٍ عرضيّ.

وقد حصر هذه الأمور العرضيّة في خمسة هي: أن يكون الوصف بالشرّ

---

(١) **مطارح الأنظار**، الصفحة ٢٤٤.

(٢) **شرح فصوص الحكم**، الصفحة ٧٢٢.



أو القبح أو الذمّ من قبيل العرف والاصطلاح، أو يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع، أو لعدم موافقته للغرض، أو الشرع، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب»[١]. ولذا فالثوم لا يوصف في ذاته بأنّه مكروه أو مذموم، وإنّما يكرهه ويذمّه من يتأذّى برائحته.

ويتضح ممّا تقدم أنّ هذا القول يرى أنّ الأشياء والأفعال في ذاتها حسنةٌ وجميلةٌ، إذ الوجود في نفسه حسنٌ وجميلٌ، وهي إنّما تتصف بالقبح والذمّ بالعرض والاعتبار. وهذا ما أكّدت عليه أيضًا مدرسة الحكمة المتعالية حيث يقول مؤسسها صدر المتألّهين: «إنّ الصادر منه أوّلًا وبالذات هو الخير، وإنّ الشرّ غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكليّة أدّى إلى شرورٍ جزئيّةٍ قليلة العدد بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة، فلم يكن الصادر منه تعالى شرًا أصلًا»[٢].

القول الرابع:

إنّ حسن الأفعال وقبحها يختلف من موردٍ إلى آخر فهو ذاتيّ في بعض الأفعال وبالوجوه والاعتبارات في بعضٍ آخر. وهذا القول هو متبنّى الشيخ الأنصاريّ ولقد مرّ ذكر عبارته، بل واستقرب نسبته إلى الإماميّة بأجمعهم حيث قال: «ولعلّ هذا ما ذهب إليه الإماميّة بأجمعهم على حسب ما يظهر منهم في موارد كلماتهم ومطاوي تحقيقاتهم. ولهذا تراهم لا يلتزمون بالنسخ في جميع الأحكام، كما صرّح بذلك الشيخ في **العدّة**، والعلامة في **النهاية**، وجماعة من متكلّمي الإماميّة كما لا يخفى على المتتبّع»[٣].

القول الخامس:

إنّ حسن الأفعال وقبحها لوجوه وصفات إضافيّة. وهذا هو متبنّى جمع من علماء الإماميّة والجبائيّ وأتباعه من المعتزلة.

---

(١) **فصوص الحكم**، الجزء ٢، الفص السابع والعشرون، الصفحة ٣٣٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ٨٥.

(٣) **مطارح الأنظار**، الصفحة ٢٤٤.



قال القاضي عبد الجبّار (٤١٥هـ.): «فعندنا أنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه على وجهٍ نحو كونه ظلمًا وعند أبي القاسم البلخيّ أن القبيح إنّما يقبح لوقوعه بصفته وعينه»(١).

وقال العلامة الحلي: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ الأفعال حسُنت لوجوه تقع عليها وقبُحت لوجوه تقع عليها من غير أن يكون للآمر والناهي في ذلك مدخل... والحقّ عندي مذهب المعتزلة والدليل عليه أنّ العقلاء بأسرهم يمدحون رادّ الوديعة ويذمّون الظالم، فإذا طُلب منهم العلّة في ذلك رجعوا إلى أن الردّ حسن يستحقّ فاعله المدح، والظلم قبيح يستحقّ الذمّ، ولولا علمهم باستناد الحسن والقُبح إلى الوجوه والاعتبارات التي يقع عليها الأفعال، وإلّا لما صحّ لهم استنادهما إليها»(٢).

وهذا ما تبنّاه أيضًا الحكيم السبزواريّ ولكن بعد تفريقه بين الحسن بمعنى الخيريّة الوجودية - وهو المعنى الذي تقصده المدرسة العرفانيّة والصدرائيّة - وبين الحسن والقبح بمعنى الممدوحيّة والمذمومية عند العقلاء، حيث ذهب إلى الذاتيّة بالمعنى الأول وإلى كونهما - الحسن والقبح - بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الثاني(٣).

والمقصود من الوجوه والاعتبارات تلك العناوين التي بصدقها على الأفعال تصير الأفعال بها حسنةً أو قبيحةً. وهي على قسمَين:

١- ما هي بمنزلة العلّة التامة لاتّصاف الفعل بالحسن والقبح، كعنوان العدل والظلم، فالفعل الموصوف بالعدل متّصف بالحسن مطلقًا، والفعل الموصوف بالظلم متّصف بالقبح كذلك.

٢- ما تكون بمنزلة المقتضي لذلك، بحيث لولا المعارض لاتّصف الفعل بالحسن أو القبح، ومع وجود المعارض لم يتّصف بهما، وهذا كعنوان الصدق

---

(١) **شرح الأصول الخمسة**، الصفحتان ٢٠٨ و٢٠٩.

(٢) **مناهج اليقين في أصول الدين**، الصفحة ٣٥٨. وهذه هي عبارة الكتاب ويبدو أن الصحيح: «التي يقع عليها الأفعال، لما صحّ لهم إسنادهما إليها».

(٣) لاحظ: **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، الصفحة ٣٢٢. ولاحظ أيضًا تعليقة الحكيم نفسه، التعليقة رقم ٢، الصفحة ٣٢٢.



والكذب، فإنّ الصدق حسن ما لم يؤدِّ إلى مفسدة عظيمة، والكذب قبيح ما لم يترتّب عليه مصلحة أهمّ[١].

وعلى ضوء ذلك، نستطيع القول بأنّ الحسن والقبح ذاتيَّين للأفعال بلحاظ العناوين المحسِّنة والمقبِّحة التي هي من القسم الأول، وغير ذاتيَّين لها بلحاظ ما عداها[٢].

وهذا ما يظهر أيضًا من المحقق الأصفهاني، حيث يرى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يُحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون حاجة إلى لحاظهما مندرجَين تحت عنوان آخر. وهذا بخلاف سائر العناوين الأخرى، فإنّها إنما يحكم عليها بالحسن أو القبح من خلال اندراجها تحت أحد عنوانَي العدل أو الظلم. فالصدق في نفسه حسنٌ لاندراجه تحت عنوان العدل في القول، والكذب في نفسه قبيح لاندراجه تحت عنوان الظلم والجور. وأمّا الصدق المهلك للمؤمن فهو قبيح لاندراجه تحت عنوان الظلم على المؤمن. بخلاف الكذب المنجي للمؤمن فإنه حسن لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن[٣].

إلّا أنّ بعض المحققين اعتبر أن تلك العناوين تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأولان؛ وهما ما تقدّم ذكرهما، وأمّا الثالث؛ فهو ما لا عليّة له ولا اقتضاء فيه في نفسه للاتصاف بأحدهما (الحسن والقبح) وإنّما يتبع الجهات الطارئة والعناوين المنطبقة عليه، كالضرب فإنّه حسنٌ للتأديب، وقبيحٌ للإيذاء[٤].

---

(١) وقد يناقَش في المثال، فإن بعضهم ذهب إلى أن الكذب قبيحٌ ذاتًا والصدق حسنٌ ذاتًا. والمتحقق في مورد الكذب الذي تترتّب عليه مصلحة أهم، والصدق الذي تترتب عليه مفسدة عظيمة إنما هو التزاحم بين قبحَين أو حسنَين، فيقدَم الأقلّ قبحًا والأعظم مصلحةً مع بقاء المزاحم على قبحه أو حسنه. قال الإمام الخمينيّ (قدس سره): «ولا يبعد ترجح الأول (ومراده كون الكذب قبيحًا ذاتًا في قبال القول الثاني الذي يراه قبيحًا اقتضاءً) بدليل أنه في المورد الذي يتوقف إنجاء النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو المؤمن على الكذب، يرى العقل أنه لو كان إنجاؤه متوقفًا على الصدق كان أحسن، فلا يسوّي بين الكذب والصدق التقديريّ في هذا المورد. وهذا شاهد على أن العقل يدرك قبحه فعلًا لا اقتضاءً بالمعنى المتقدّم». **المكاسب المحرمة**، الجزء ٢، الصفحة ١١٣.

(٢) لاحظ: **القواعد الكلامية**، الصفحتان ٥٦ و٥٧.

(٣) لاحظ: **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٤٤.

(٤) لاحظ: **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، الجزء ١، الصفحتان ٢٣٢ و٢٣٣.



وكتوفيقٍ بين كلا القولَين نقول: إنّ ما ذُكِر كقسم ثالث يرجع في روحه إلى القسم الثاني، ولكن ما يكون الفعل فيه متّصفًا بالحسن أو القبح بواسطة عروض أكثر من عنوان عليه. ففي مثال فعل الضرب لا يكفي صدق عنوان الضرب على الفعل حتّى يتّصف بالحسن أو القبح، بل لابدّ من ملاحظة عنوان آخر يصدق على الضرب وهو كونه مثلًا للتأديب أو للإيذاء.

وعلى أيّ حال، فإنّه بالبيان المتقدم يمكن إرجاع القول الرابع - والذي اختاره الشيخ الأنصاريّ ومال إلى إجماع الإماميّة عليه - إلى القول الخامس[١].

المبحث الخامس: الحسن والقبح، مشهورات أم يقينيات؟

اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليَّين على تعدّد مشاربهم، في اندراج هذَين الحُكمَين تحت دائرة القضايا اليقينيّة أو المشهورة، فذهب فريق إلى الأول وآخر إلى الثاني. ولابدّ في المقام من بسط القول بعض الشيء حول هذه المسألة، فنقول:

قسّم المناطقة القياس إلى خمسة أقسام، وهو ما اصطلحوا عليه بالصناعات الخمس وهي: صناعة البرهان، صناعة الجدل، صناعة المغالطة، صناعة الخطابة وصناعة الشعر.

ومرجع هذا التقسيم إلى نوع القضايا المستعملة في القياس، وما تؤدّي إليه من نتائج، والغرض من تأليفها.

فإن كانت القضايا المستعملة فيه يقينيّةً - بديهيّةً أم نظريّةً - وأفاد القياس المؤلّف منها تصديقًا جازمًا، وكان الغرض من تأليفها إصابة الواقع، سُمّي القياس **برهانًا**.

وإن كانت من المشهورات أو المسلمات وأفاد القياس المؤلف منها تصديقًا جازمًا إلّا أنّ الغرض من تأليفها لم يكن الحقّ بما هو حقّ، وإنما إفحام الخصم وإلزامه بالمقدمات المسلَّمة، سُمّي القياس **جدلًا**.

وإن كانت من المشبَّهات والوهميات وأفاد القياس المؤلّف منها تصديقًا

---

(١) **القواعد الكلامية**، الصفحة ٥٧.



جازمًا إلّا أنّ الغرض من تأليفها لم يكن الحقّ وإنما إيقاع الخصم في الاشتباه - إما عمدًا أو قصورًا - سُمّي القياس **مغالطةً**.

وإن كانت من المشهورات أو المظنونات أو المقبولات أو المختلفة بينها، وأفاد القياس المؤلف منها تصديقًا غير جازم، وكان الغرض من تأليفها إقناع الجمهور، سُمّي القياس **خطابةً**.

وإن كانت من المخيّلات وأفاد القياس المؤلف منها التخيل والتعجب ونحوهما وكان الغرض من تأليفها حصول الانفعالات النفسية، سمّي القياس **شعرًا**.

فمبادئ الأقيسة وهي القضايا المستعملة فيها ثمانية: اليقينيّات، المشهورات، المظنونات، المسلّمات، الوهميات، المقبولات، المشبّهات والمخيّلات. وما يهمّنا الآن منها هما اليقينيّات والمشهورات.

أما اليقينيات فهي القضايا التي تفيد اعتقادًا جازمًا لا عن تقليد[١]. وتنقسم إلى بديهيّة ونظرية. والبديهيّات وهي أصول اليقينيات على ستة أنواع بحكم الاستقراء: أوّليات ومشاهدات وتجريبيات ومتواترات وحدسيات وفطريات[٢]. ومن صفات اليقينيات وجود مطابَق لها في الواقع الخارجي.

وأمّا المشهورات فهي القضايا التي اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفةٍ خاصة منهم. وتطلق على معنيَين:

١- **المشهورات بالمعنى الأعم:** وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافةً. سواء كانت أوّليةً ضروريةً في حدّ نفسها، أم كان عمدة التصديق بها هو شهرتها وعموم الاعتراف بها.

٢- **المشهورات بالمعنى الأخصّ:** وهي القضايا التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها. فلو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد وحسّه ووهمه ولم تحصل له أسباب الشهرة، فإنه لا يحصل له حكم بها ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء.[٣]

---

(١) أضاف الشيخ المظفر قيد المطابقة للواقع ليخرج الجهل المركب عن حريم اليقينيات.

(٢) لاحظ: **المنطق**، الصفحة ٣٢٨.

(٣) لاحظ: المصدر السابق، الصفحتان ٣٤٠ و٣٤١.



وباتضاح ما تقدم فقد ذهب جمع من المحققين إلى أن قضايا الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخص أي التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها - وينسب هذا القول إلى الحكماء[1] - في حين أصرّ آخرون على أنّهما من اليقينيات، وإليك جملةً من أقوال كلا الفريقَين:

الاتجاه الأوّل: القائلون بشهرتهما

قال الشيخ الرئيس (٤٢٨هـ): «ومنها (أي المشهورات): الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصّصناها باسم «المشهورة»، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة. وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه - ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يَمُل الاستقراء بظنّه القوي إلى حكمٍ لكثرة الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والإنفة والحميّة وغير ذلك - لم يقضِ بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه. مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدم عليه - إلى أن يقول - ولو توهمّ الإنسان نفسه وأنّه خُلق دفعةً تام العقل، ولم يسمع أدبًا، ولم يُطِع انفعالًا نفسانيًّا أو خُلقيًّا، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء. بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه، وليس كذلك حال قضائه أنّ الكل أعظم من الجزء»[2].

وقال في **النجاة:** «وأمّا الذايعات فهي مقدمات وآراء محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ، مثل «إنّ العدل جميل»، وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور.

وليست الذايعات من جهة ما هي هي ممّا يقع التصديق بها من الفطرة، فإنّ ما كان من الذايعات ليس بأوليّ عقليّ»[3].

فالشيخ الرئيس يرى أنّ حكمنا بحسن العدل وقبح الظلم هي من الآراء المسمّاة بالمحمودة والتأديبات الصلاحيّة، التي عمدة التصديق بها هو تطابق آراء العقلاء عليها

---

(١) لاحظ: **قواعد العقائد**، الصفحتان ٧٩ و٨٠. ونحن نغضّ النظر ها هنا عن صحة هذه النسبة وعدمها.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، الصفحة ١٢٧.

(٣) نقلاً عن: **القواعد الكلاميّة**، الصفحتان ٥٠ و٥١.



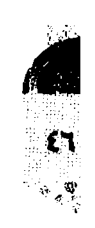
لما رأوا فيها من جلب المصالح العامة ودفع المفاسد العامة. ولو غضضنا الطرف عن ظرف الاجتماع ما أمكن للعقل أن يحكم في قضاياها بسلبٍ أو إيجابٍ.

هذا هو موقف شيخ المدرسة المشائيّة[١]، ولم ينحصر التأييد له في أتباع مدرسته بل عمّ كثيرًا من أصحاب وأتباع المدارس الفلسفيّة الأخرى.

قال قطب الدين الشيرازي في شرحه على **حكمة الإشراق**: «المشهورات: وهي قضايا يحكم العقل بها، لعموم اعتراف الناس بها، إمّا لمصلحةٍ عامّةٍ أو لرقّةٍ أو حميّةٍ أو لقوًى وانفعالات، من عادات وشرائع وآدابٍ. كقولنا: «العدل حسن»

---

(١) في فهم مراد الشيخ الرئيس يوجد اتجاهان:
الأوّل: وهو يرى أنّ الشيخ الرئيس يضع قضايا العقل العملي في ضمن المشهورات بالمعنى الأخصّ، والتي لا عمدة لها سوى الشهرة، ولذا فهي واقعةٌ في مقابل مطلق اليقينيّات، سواء البديهيّة أم النظريّة. ويشهد لهذا الفهم ما ذكرناه في ضمن المتن نقلًا عن كتاب **الإشارات والتنبيهات**، مضافًا للعديد من عبائره المبثوثة في عدّةٍ من كتبه ومنها ما ذكره في قسم النفس من كتاب **الشفاء** حيث يقول: «فالقوّة الأولى للنفس الإنسانيّة قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظريّ؛ وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عمليّ؛ وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشرّ في الجزئيّات، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح، ومبادئ تلك من المقدّمات الأوّلية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبيّات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبيّات الوثيقة». النفس من كتاب **الشفاء**، الصفحتان ٢٨٥ و٢٨٦.
الثاني: وهو يرى أن الشيخ الرئيس يريد أن يُخرِج قضايا العقل العملي من دائرة القضايا الأوّلية، والتي يكفي للتصديق بها تصوّر طرفَيها والنسبة بينهما، لا إخراجها من مطلق القضايا اليقينيّة وإن كانت نظريّةً، والتي يصدق على بعضها باعتبارٍ معيّن أنّها مشهورات بالمعنى الأعمّ. وعلى هذا فقضايا العقل العملي هي من قبيل القضايا النظرية ولكن كالفطريات حيث إنّ قياساتها معها. ويشهد لهذا الفهم قول الشيخ في **النجاة**: «وليست الذايعات من جهة ما هي هي ممّا يقع التصديق بها من الفطرة، فإنّ ما كان من الذايعات ليس بأوّلي عقليّ»، حيث إنّه جعل الذايعات في مقابل الأوّليات لا مطلق اليقينيّات بل والبديهيّات. ويمكن استكشاف هذه النكتة أيضًا من النص المنقول عن كتاب **الإشارات والتنبيهات** حيث إنّه بيّن أن التصديق بقضايا العقل العملي يحتاج إلى مؤونة زائدة لا يحتاج إليها التصديق بالقضايا الأوّلية. وأمّا النصّ المنقول آنفًا عن قسم النفس من كتاب **الشفاء** فيمكن توجيهه بأنّ وصف الواهية ليس نعتًا لجميع مبادئ العقل العملي، وإنّما يختصّ بصنفٍ خاصٍ من التجريبيات. ولعلّه لأجل هذه النكات ونظائرها ذهب الحكيم السبزواري إلى أنّ الحكماء لا ينفون صفة اليقين عن أحكام العقل العمليّ.



و«الظ-لم قبيح»»[1]. ثم أشار إلى أنّ كلامه المتقدِّم ليس في مطلق المشهورات، وإنما في خصوص المشهورات بالمعنى الأخصّ فقال: «والفرق بينهما (بين قولنا «العدل حسن» و«الظلم قبيح") وبين «الأوّليّات» هو أنّا إذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعمليّة، وقدّرنا أنّا خُلِقنا الآن دفعةً من غير أن شاهدنا أحدًا ولا مارسنا عملًا، ثم عُرِض علينا هذه القضايا، فإنّا لا نحكم بها، بخلاف «الأوليّات"»[2].

وقال الكاتبي في **الرسالة الشمسيّة** عند حديثه عن المشهورات: «وهي قضايا يُحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحميّة أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، والفرق بينها وبين الأوليّات أن الإنسان لو خلا ونفسه - مع قطع النظر عمّا وراء عقله - لم يحكم بها، بخلاف الأوليات، كقولنا: الظلم قبيح، والعدل حسن، وكشف العورة مذموم ومراعاة الضعفاء محمودة»[3].

وكذلك ذكر شارح **الرسالة** قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ.)، وتبعه عليه اليزدي (٩٨١هـ.) في حاشيته على **التهذيب**[4].

ونتيجةً لتلاقح الفكر الأصولي بالفلسفة والكلام، ترك هذا الاتجاه أثره لدى جملةٍ من الأصوليين. ولعلّ من أبرزهم المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني (قدّه) الذي تناول مسألة الحسن والقبح في أبحاثه الأصوليّة وبسط الكلام حولها.

يقول (قدّه): «والأحكام العقلائيّة كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظًا للنظام وإبقاءً للنوع كـ«حسن العدل وقبح الظلم والعدوان»»[5].

والشاهد هو تمثيله للقضايا المشهورة بـ«حسن العدل وقبح الظلم». ونظيره

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، الصفحة ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٢٢. ويمكن للتوجيه المتقدّم لكلام الشيخ الرئيس أن يأتي ها هنا أيضًا.

(٣) **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، الصفحة ٤٦١. والكلام في فهم هذا النصّ كالكلام فيما سبقه.

(٤) لاحظ: **تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة**، الصفحتان ٤٦٢ و٤٦٣؛ **الحاشية على تهذيب المنطق**، الصفحة ١١٢.

(٥) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣١.



ما ذكره عند حديثه عن استحقاق العقاب على مخالفة أمر المولى حيث رأى أنّه ليس من الآثار القهريّة لمخالفة التكليف المعلوم وجدانًا بل من اللوازم الجعليّة التي اعتبرها العقلاء، وقضيّته غير داخلة في القضايا الضروريّة البرهانية بل داخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها[1].

ولم يكتفِ (قدّه) بهذا المقدار بل ذكر الوجه والبرهان على عدم كون حكمنا بـ «حسن العدل وقبح الظلم» وأمثالهما من القضايا البرهانيّة ودخولهما في القضايا المشهورة. يقول: «وأمّا عدم كون قضية «حسن العدل وقبح الظلم» بمعنى كونه بحيث يستحقّ عليه المدح أو الذمّ - من القضايا البرهانيّة فالوجه فيه أن مواد البرهانيّات منحصرة في الضروريات الستّ، فإنّها:

١- إمّا أوّليات كـ «كون الكل أعظم من الجزء»...

٢- أو حسّيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات... أو بالحواس الباطنة المسمّاة بالوجدانيّات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس...

٣- أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها...

٤- أو تجريبيات وهي الحاصلة بتكرر المشاهدة...

٥- أو متواترات... لإخبار جماعةٍ يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً.

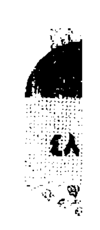
٦- أو حدسيّات موجبة لليقين، كـ «حكمنا بأنّ نور الشمس مستفادٌ من الشمس» لتشكلات البدريّة والهلالية وأشباه ذلك.

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذمّ بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوّليات بحيث يكفي تصوّر الطرفَين في الحكم بثبوت النسبة، كيف، وقد يقع النزاع فيه بين العقلاء؟

وكذا ليس من الحسّيات بمعنيَيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدًا، ولا بنفسه من الكيّفيات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس.

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٥.



وكذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياسٌ على ثبوت النسبة.

وأمّا عدم كونه من التجريبيّات والمتواترات والحدسيّات ففي غاية الوضوح، فثبت أن أمثال هـذه القضايا غير داخلةٍ في القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة[١].

ولقد تبع الأصفهاني على ذلك تلميذه الشيخ محمد رضا المظفّر، ويُلاحظ ذلك في كتابَيه **المنطق** و**أصول الفقه**. وحاصل ما ذكره فيهما أنّ الحسن والقبح بمعنى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي هما من الأحكام العقليّة العامة المسمّاة بـ «الآراء المحمودة»، و«التأديبات الصلاحية» التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. وهما من قسم القضايا المشهورات الواقعة في مقابل الضروريّات[٢].

وبناءً على هـذه الرؤية أجاب المظفر (قدّه) على إيراد الأشاعرة بأنه لو كان الحسن والقبح عقليَّين لما وقع التفاوت بين هـذا الحكم وحكم العقل بأن «الكلّ أعظم من الجزء». حيث فرّق بين أحكام العقل النظري والعقل العمليّ بتفاوت المُدرَكات، فإن كان المُدرَك مما ينبغي أن يُعلم مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل يسمى إدراكه «عقلًا نظريًا». وإن كان المُدرَك مما ينبغي أن يُفعل ويؤتى به أو لا يُفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - يسمى إدراكه عقلًا عمليًا[٣].

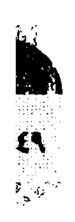
والاشتباه الذي وقع فيه الأشاعرة هو قياسهم «قضية الحسن والقبح على مثل قضية الكلّ أعظم من الجزء. وكأنّهم ظنّوا أن كلّ ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع أن قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخصّ ومن قسم

---

(١) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحتان ٤٢ و٤٣. وسيأتي من الشهيد الصدر نقاش لكلام المحقق الإصفهانيّ.

(٢) لاحظ: **أصول الفقه**، الصفحتان ٢٣٤ و٢٣٥. ولقد ذكر أيضًا أنّ من أسباب الحكم بالحسن والقبح «الخُلق الإنسانيّ»، الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، «فإذا كان هذا الخلق عامًّا بين جميع العقلاء، يكون هذا الحسن والقبح مشهورَين بينهم تتطابق عليهما آراؤهم. ولكن إنّما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمالٌ للنفس أو مصلحة عامّة نوعيّة، فيدعو ذلك إلى المدح والذمّ».

(٣) **المنطق**، الصفحة ٣٤٣.



المحمودات خاصّةً، والحاكم بها هو العقل العمليّ. وقضية الكلّ أعظم من الجزء من الضروريات الأوّلية والحاكم بها هو العقل النظريّ... فكان قياسهم قياسًا مع الفارق العظيم! والتفاوت واقعٌ بينهما لا محالة»[1].

الاتجاه الثاني: القائلون بيقينيّتهما

وفي مقابل ذاك الاتجاه والفريق ذهب جمعٌ من المحققين إلى أنّهما - أي قضايا الحسن والقبح - من البديهيّات التي يحكم بها العقل النظري بمعونة العقل العملي على حدّ تعبير بعضهم، أو التي يحكم بها العقل العملي لكونها من البديهيّات عنده على حدّ تعبير بعضهم الآخر. وها نحن نستعرض جملةً من أقوالهم:

قال العلامة الحلّي: «العقل قاضٍ بالضرورة أنّ من الأفعال ما هو حسنٌ، كردّ الوديعة والإحسان والصدق النافع، وما هو قبيح، كالظلم والكذب الضارّ، ولهذا حكم بهما من نفى الشرائع، كالملاحدة وحكماء الهند»[2]. وظاهر قوله «العقل قاضٍ بالضرورة» أنّ حكم العقل بالحسن والقبح هو من الضروريات.

ويشهد لذلك كلام المقداد السيّوري في مقام شرحه لهذه العبارة حيث قال: «إنّا نعلم ضرورةً حسن بعض الأفعال كالصدق النافع والإنصاف... وقبح بعضٍ كالكذب الضارّ والظلم... من غير مخالجة شكٍ فيه. ولذلك كان هذا الحكم مركوزًا في الجبلّة الإنسان[3]»[4].

ويظهر هذا الاتجاه أيضًا عند القاضي عبد الجبّار، حيث ذكر أنّ الحكم بكون الشيء حسنًا إنّما هو بالنظر إلى ذاته، لا للمنفعة المترتّبة عليه، وإلّا «لوجب أن لا يوجد في عالم اللّه تعالى منعمٌ على غيره، لأنّ المنعم إنّما يكون منعمًا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعمًا... وقد قيل: إنّ كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضالّ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف

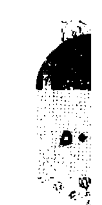
---

(١) المصدر السابق، الصفحة ٣٤٤.

(٢) **الباب الحادي عشر**، الصفحة ٢٥.

(٣) هكذا في الكتاب ولعلّ الصحيح: الإنسانيّة.

(٤) **الباب الحادي عشر**، الصفحة ٢٦.



على بئرٍ يكاد يتردّى فيه: يمنةً أو يسرى. لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحسانًا فقط»[١].

وممّن تبنّى هذا الموقف بنحوٍ لا لبس فيه الحكيم اللاهيجي، الذي اعتبر أنّ لقضايا الحسن والقبح جهتَين: جهة الشهرة وتطابق الآراء عليها، وجهة الواقعيّة النفس الأمريّة التي قد تطابقها وقد لا تطابقها، ومن هنا تنقسم إلى مشهورات حقيقية وغيرها، فيصحّ وصفها بالمشهورة والضرورية معًا. يقول (قدّه): «اعتبار المصلحة والمفسدة في الأحكام المذكورة - قضايا الحسن والقبح - لا ينافي كونها ضروريةً، إذ يصحّ أن تكون قضية واحدة داخلةً في اليقينيّات من جهة، وداخلةً في المقبولات من جهةٍ أخرى، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل معًا، في كلٍّ بجهة»[٢].

وأيّده على ذلك الحكيم السبزواريّ حيث طرح الإشكال في جعل قضايا الحسن والقبح من الضروريّات مع أنّ الحكماء جعلوها مادّةً للجدل. وأجاب بأنّ ضرورة هذه الأحكام، بمرتبةٍ بحيث لا يمكن إنكارها بل الحكم ببداهتها أيضًا بديهيّ، غاية الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظريّ بإعانة العقل العمليّ بناءً على أن فيها مصالح العامة ومفاسدها. وجعْلُ الحكماء إيّاها من المقبولات العامة، ليس الغرض منه إلّا التمثيل للمصلحة والمفسدة العامتَين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير منافٍ لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتَين ولذا فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارَين[٣].

ولقد انضوى ضمن هذا الاتجاه جملة من المحققين المعاصرين، كالمحقق المصباح اليزديّ والسيد الخرّازيّ والشيخ السبحاني الذي ناقش الشيخ الرئيس في جعل قضايا الحسن والقبح من المشهورات[٤]، ورأى أنّه يلزم على قوله إنكار التحسين والتقبيح العقليَّين وإثبات العقلائيّ منهما. مضافًا إلى أنّ جعلهما من

---

(١) **شرح الأصول الخمسة**، الصفحة ٢٠٧.

(٢) **سرمايهء ايمان**، الصفحات ٦٠ إلى ٦٢، نقلاً عن **القواعد الكلاميّة**، الصفحتان ٥١ و٥٢.

(٣) لاحظ: **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، الصفحتان ٣٢١ و٣٢٢.

(٤) بناءً على الاتجاه الأوّل في فهم كلام الشيخ الرئيس.



المشهورات إخراج لهما من القياس البرهانيّ وإدخال لهما تحت القياس الجدليّ، فلا يكون ما يترتّب عليهما مبرهنًا، بل يُعَدّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء. فلو اتفق العقلاء على ضدّها، فعند ذلك يكون الحَسن قبيحًا والقبيح حَسنًا.

ولم يكتفِ الشيخ بذلك بل ذكر ما يراه ملاكًا صحيحًا لحكم العقل بحُسن بعض الأفعال وقبحها، وهو وجدانه بعض الأفعال موافقًا للجانب الأعلى من الإنسان والوجه المثاليّ في الوجود البشريّ وعدم موافقة بعضها الآخر لذلك.

أو فقل - لتعميم الحكم -: إنّه يدرك كون بعض الأفعال كمالًا للموجود الحيّ المختار، وكون بعضها الآخر نقصًا له، فيحكم بحسن الأول ولزوم الاتصاف به، وقبح الثاني ولزوم تركه[1].

---

(١) لاحظ: **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، الجزء ١، الصفحات ٢٣٨ إلى ٢٤٠. وذكر مثله السيّد الخرازيّ، وذلك في معرض نقاشه الشيخ المظفر حيث قال: «الأظهر أن الإنسان لو خُلّي وعقله المجرّد، يقضي بالبداهة بحسن العدل وقبح الظلم لكون العدل كمالًا لفاعله وملائمًا للغرض من خلقته، والظلم نقصًا ومنافرًا، ولا يتوقّف حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشريّ، وتطابق آرائهم، فإنّ لقضية الحسن والقبح واقعًا في نفس الأمر، وهو كمال العدل وملاءمته ونقصان الظلم ومنافرته، سواء كان اجتماعٌ أم لا، وسواء أطبقوا على حسنه أم لا»؛ **بداية المعارف الإلهية**، الجزء ١، الصفحة ١١٥. ثم ذكر شواهد على ذلك منها: حُكم الإنسان الأوليّ بناءً على قاعدة الحسن والقبح بوجوب معرفة الباري تعالى، لقبح تضييع حق المولى وحسن شكر المنعم.



الفصل الثاني

الحسن والقبح عند الشهيد الصدر

تمهيد

لم يكن الشهيد محمد باقر الصدر (قدّه)[1] بعيدًا عن أجواء الحوزة العلميّة حين تعرّض لهذا البحث، فقد سبقه إلى ذلك أعلام كبار، تشهد بذلك مجالس درسهم وكتبهم ومنقولات تلاميذهم. ولكن ولعبقريّةٍ استثنائيّةٍ وُجِدت في شخص الشهيد الصّدر كان تناوله لمسألة الحسن والقبح ذا طعمٍ خاصّ ونكهة خاصّة، حاله كحال سائر ما تعرّض له عَلَمُنا الكبير حتى غدا وبحقّ رائد مدرسة علميّة يُشار إليها

---

(١) نبذة عن حياة السيد محمد باقر الصّدر:

نسبه ودراسته

هو السيد محمد باقر ابن السيد حيدر ابن السيد إسماعيل ابن السيد صدر الدين محمد ابن السيد صالح ابن السيد محمد ابن السيد إبراهيم شرف الدين ابن زين العابدين ابن السيد نور الدين الموسويّ العامليّ.

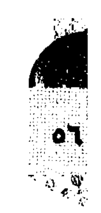
ولد (قدّه) في ٢٥ ذي القعدة ١٣٥٣هـ. ق. في الكاظميّة، وتوفي والده وله من العمر ثلاث سنوات. أمّه السيدة العابدة بنت المرحوم آية اللّه الشيخ عبد الحسين آل ياسين. وله شقيقان أخٌ وأخت.

أما أخوه فهو شقيقه الأكبر السيد إسماعيل الصّدر الذي وُلد سنة ١٣٤٠هـ. ق. وكان من العلماء الأعلام، وتوفّي سنة ١٣٨٨هـ. ق.

وأمّا أخته فهي العلويّة الطاهرة الشهيدة آمنة المعروفة ببنت الهدى التي ولدت في سنة ١٣٥٦هـ. ق. واستشهدت مع أخيها السيد محمد باقر.

بعد وفاة والده تربّى في كنف والدته وأخيه السيد إسماعيل، ولقد كانت تبدو عليه منذ نعومة أظافره علائم النبوغ والذكاء. =

بالبنان، وتستحقّ على الأقلّ من الآخر القراءة بتمعّنٍ وموضوعيّة.



= تعلّم في مدرسة منتدى النشر الابتدائيّة، ولقد لفت أنظار أساتذته وزملائه في المدرسة لفرط ذكائه وتقدّمه في دروسه فازدادوا إعجابًا به حتى أخذ بعض الطلبة يجهد نفسه في تقليده في مشيته وحديثه وفي جلوسه في الصفّ لينال ما يناله من احترامٍ وإعجاب.

ولقد كان ينتحي زاويةً من زوايا المدرسة بعد كلّ محاضرة في الصّف، فيجتمع حوله عدد من أترابه التلاميذ ورفاق صفّه أو من الصفوف الأعلى فيتحدّث إليهم بحديثٍ ليس توضيحًا وشرحًا للدروس التي يتلقّونها من أساتذتهم، وإنّما هو حديثٌ تتخلّله عبارات تتناول الماركسيّة والامبرياليّة والديالكتيكيّة والانتهازيّة وأمثالها من العبارات، فيشدّ مستمعيه إليه ويزيدهم شوقًا لطلب المزيد.

يقول أحد أساتذته في تلك المرحلة: «لقد كان كلّ ما يُدرّس في هذه المدرسة من كافّة العلوم دون مستواه العقليّ والفكريّ، كان شغوفًا بالقراءة محبًّا لتوسيع دائرة معارفه ساعيًا بجدٍّ إلى تنمية مداركه ومواهبه الفذّة. لا تقع عيناه على كتابٍ إلّا وقرأه وفقه ما يحتويه في حين يعزّ فهمه على كثيرٍ ممّن أنهوا المرحلة الثانويّة. ما طرق سمعه اسم كتاب في أدب أو علم أو اقتصاد أو تاريخ إلّا وسعى إلى طلبه...».

وبعد خروجه من المدرسة الابتدائيّة شرع بدراسة العلوم الدّينيّة، ولقد قرأ أكثر الأبحاث المسمّاة بالسطح العالي بلا أستاذ، ودرس عند أخيه السيد إسماعيل كتاب معالم الأصول.

السيد الشهيد في النجف الأشرف

في سنة ١٣٦٥هـ. ق. هاجر السيد الشهيد إلى النجف الأشرف وهناك تتلمذ على يدَي علمَين من أعلام النجف:

١- خاله آية اللّه الشيخ محمد رضا آل ياسين (رضوان اللّه تعالى عليه)

٢- آية اللّه العظمى السيد أبو القاسم الخوئيّ (رضوان اللّه تعالى عليه)

ولقد برز (قدّه) في مجلس درس أستاذَيه حتى صار يُشار إليه بالبنان، وكان يستثمر من كلّ يوم ١٦ ساعة لتحصيل العلم، وقد أنهى تحصيلاته الأصوليّة عند أستاذه السيد الخوئيّ في سنة ١٣٧٨هـ. ق. والفقهية في سنة ١٣٧٩هـ. ق.

شرع بتدريس خارج الأصول يوم الثلاثاء ١٢/جمادى الثانية في سنة ١٣٧٨ وبتدريس خارج الفقه على نهج **العروة الوثقى** في سنة ١٣٨١ وأنهى الدورة الأصوليّة الأولى في يوم الثلاثاء ١٢/ربيع الثاني ١٣٩١هـ. ق.

وممّا يشير إلى مقامه العلميّ الشامخ ما يذكره تلميذه السيد كاظم الحائريّ عن جوابه له حين سأله عن أنّه هل قلّد في حياته عالمًا من العلماء أو لا؟ فأجاب بأنّه قلّد قبل بلوغه سنّ التّكليف المرحوم الشيخ محمد رضا آل ياسين، أمّا من حين البلوغ فلم يقلّد أحدًا.

جهاده السياسيّ وشهادته

كان للسيد الشهيد (قدّه) اهتمام كبير بشؤون المسلمين وكيفيّة العمل لرفع راية الإسلام ومواجهة =



لقد كبُرت في شخصيّة شهيدنا الكبير روحٌ توّاقة إلى العلم ونشر الدّين، وصبغت ملامحه أخلاقيّة هي شعاعٌ من أخلاقيّة النبيّ والآل (صلوات اللّه عليهم). ولم تكتفِ هذه الروح المجبولة بكلّ هذه المعاني بالكتابة والتأليف والتدريس بل دفعت صاحبها وبوعيٍ لروح المسؤوليّة للنزول إلى الميدان ومقارعة الظالمين. لقد كان لحقّ الطاعة - الذي هو أحد أبرز آثار تلك الصّبغة الأخلاقيّة - أثر كبير في محمد باقر الصّدر فلم يترك له ليلًا ولا نهارًا، بل جعل كلّه للّه إلى أن كرّسه شهيدًا فغدا وبحقّ شهيد حقّ الطاعة.

وفي مقام دراسة رؤية شهيدنا العظيم للحسن والقبح ارتأينا أن نتعرّض في

= الطواغيت، ولقد انعكس هذا الاهتمام بتأسيسه (قدّه) في أوائل شبابه حزبًا إسلاميًا باسم «حزب الدعوة الإسلامية» وذلك في شهر ربيع الأول من سنة ١٣٧٧هـ. ق.، وخرج من التنظيم بعد تأسيسه إيّاه بحوالي أربع سنوات ونصف أو خمس سنوات. وبعد تصدّيه (قدّه) للمرجعيّة طرح فكرته حول ضرورة الفصل بين التنظيم الحزبيّ والمرجعيّة الصالحة حيث كان يرى أنّ المرجعيّة الصالحة هي القيادة الحقيقيّة للأمّة الإسلاميّة وعلى الحزب أن يكون ذراعًا من أذرع المرجعيّة وتحت أوامرها.

واجه (قدّه) النظام البعثيّ البائد ووقف إلى جانب الثورة الإسلاميّة للشعب الإيرانيّ وإلى جانب قائد الأمّة الإمام الخمينيّ (قدس سره) واعتُقل لأوّل مرّة في سنة ١٣٩٢هـ. ق. ثمّ اعتُقل ثانيةً في سنة ١٣٩٧ وعُذّب وضُرِب. وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران صعّد من مواجهته لحكومة البعث في العراق فاعتُقل ثالثةً في سنة ١٣٩٩ وأُطلق سراحه في نفس اليوم إثر مظاهرات ضخمة عمّت الكثير من مدن العراق، ثمّ اعتُقل للمرّة الرابعة يوم ١٩/ جمادي الأولى سنة ١٤٠٠هـ. ق. وأُعدم هو وأخته العلويّة بنت الهدى بعد تعذيبٍ شديد. فسلام اللّه عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يُبعث حيًا.

أبرز تلامذته

١- آية اللّه العظمى السّيد كاظم الحائريّ.

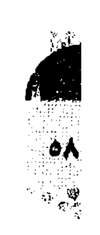
٢- آية اللّه السّيد محمود الهاشميّ الشاهروديّ.

٣- آية اللّه الشهيد السّيد محمد باقر الحكيم.

٤- السيد نور الدّين الإشكوري.

أهمّ مؤلّفاته

دروس في علم الأصول (في ثلاث حلقات)، **بحوث في شرح العروة الوثقى** (في أربع مجلّدات)، **فلسفتنا**، **اقتصادنا**، **الأسس المنطقيّة للاستقراء**. أمّا تقريرات دروسه الأصوليّة فأهمّها: **مباحث الأصول** (بقلم السيد كاظم الحائريّ) **وبحوث في علم الأصول** (بقلم السيد محمود الهاشميّ الشاهروديّ). لمزيد من التفصيل لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحات ١٣ إلى ١٥١.



هذا الفصل لعدّة أمور:

الأمر الأوّل: نستعرض الآراء العلميّة المرتبطة ببحثنا للأعلام الذين كان لأفكارهم حضور كبير لدى الشهيد الصدر (ولقد كان لأفكارهم حضور أيضًا لدى العلّامة الطباطبائيّ خاصّةً فيما يرتبط بأستاذه المحقّق الأصفهاني).

الأمر الثاني: نتعرّض بالتفصيل لرؤية الشهيد الصّدر فيما يرتبط بالحسن والقبح.

الأمر الثالث: نحاول التّعرف على الآثار التي تركَتها تلك الرؤية في أفكاره وطروحاته.

الأمر الأوّل: الحسن والقبح عند الأعلام

الحسن والقبح عند الميرزا النائيني

يرى الميرزا النائيني[1] أنّ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح أمر مدرَكٌ للعقل بالضرورة والوجدان. فوجود الحسن والقبح في الأفعال أمر لا ينبغي الشكّ فيه، هذا أولًا. وثانيًا بعد الفراغ من ثبوتهما في أنفسهما يرى (قدّه) أنّ العقل قادر على

---

(١) ولد الميرزا محمد حسين الغروي النائيني ابن الميرزا عبد الرحيم في نائين يوم دحو الأرض ٢٥ ذي القعدة من سنة ١٢٧٦هـ. ق. هاجر في أوائل بلوغه إلى أصبهان وأكمل السطوح الفقهيّة والأصوليّة عند أساتذتها، وبعدها حضر أبحاث الخارج عند المحقّق الشيخ محمد حسين الأصبهانيّ ووالده الفقيه المتبحّر الشيخ محمد باقر. وبعد إقامته في أصبهان عشر سنين هاجر إلى سامرّاء سنة ١٣٠٣هـ. ق. وحضر درس المجدّد الشيرازيّ وكان من خواصّ طلّابه. وبعد وفاة الأستاذ سنة ١٣١٢هـ. ق. هاجر في سنة ١٣١٤ إلى كربلاء المقدّسة وبعدها بمدّة هاجر إلى النجف الأشرف واشتغل هناك بالبحث والتدريس حتى عُدَّ مجدّدًا لعلم الأصول. ألقى في الأصول ثلاث دورات كاملة وفي الفقه دورتَين حول مكاسب الشيخ الأنصاريّ توسّطهما دروسه في كتاب الصلاة.
من أبرز تلامذته السيد أبو القاسم الخوئي والشيخ محمد علي الكاظمي الخراسانيّ.
توفّي رحمه الله في يوم السبت ٢٦ جمادى الأولى سنة ١٣٥٥هـ. ق. وشُيّع في النجف الأشرف ودُفن في الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن العلويّ الشريف من باب السوق الكبير. **أجود التقريرات**، الجزء ١، الصفحات ٣١ إلى ٤٠.



إدراكهما وإثباتهما للأفعال ولو على نحو الموجبة الجزئيّة وإلّا للزِم الوقوع في محاذير كثيرة أهمّها، عدم إمكان إثبات أصل الديانة والنبوّة العامّة والخاصّة الثابتة بظهور المعجزة على يد مدّعيها.

أمّا عدم إمكان إثبات النبوة العامّة فلأنّها مبتنية على إدراك العقل لقاعدة وجوب اللّطف بناءً على أنّ اللّطف حسَن. وأمّا عدم إمكان إثبات النبوّة الخاصّة بظهور المعجزة على يد مدّعيها فلأنّها مبتنية على حكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب.

وعليه فادّعاء عدم قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح بنحو القاعدة الكلّية يلزم منه تلك المحاذير الخطيرة[١].

وعندما نقول أنّ العقل قد حكم على فعلٍ بأنّه حسَن أو قبيح نعني بذلك أنّ العقل قد أدرك استحقاق فاعله للمدح والثواب أو للذمّ والعقاب، ومن الواضح أنّه لابدّ في استحقاقهما من صدور الفعل عن قصدٍ والتفات ومن دون ذلك لا يكون الفعل موردًا لحكم العقل[٢].

والذي يظهر من ثنايا كلامه (قدّه) أنّه يربط باب الحسن والقبح بباب المصلحة والمفسدة، إذ يرى أنّ حكم العقل بحسن بعض الأفعال أو قبحها مرجعه إلى إدراكه للمصالح أو المفاسد التي تترتّب عليها[٣].

وأمّا الأثر المباشر الذي يستفيده (قدّه) ممّا تقدّم فهو الحكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وذلك في حال استقلّ العقل بحكمه أي في مورد إلغاء

---

(١) يقول (قدّه): «إنّ العقل وإن لم يكن له إدراك جميع المصالح والمفاسد إلاّ أنّ إنكار إدراكه لهما وبنحوِ الموجبة الجزئيّة منافٍ للضرورة أيضًا، ولولا ذلك لما ثبت أصل الديانة، ولزم إفحام الأنبياء، إذ إثبات النبوة العامّة فرع إدراك العقل لقاعدة وجوب اللّطف، كما أنّ إثبات النبوة الخاصّة بظهور المعجزة على يد مدّعيها فرع إدراك العقل قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، ومع إنكار العقل للحسن والقبح بنحو السالبة الكلّية كيف يمكن إثبات أصل الشريعة فضلًا عن فروعها؟!» **أجود التقريرات**، الجزء ٣، الصفحتان ٦٧ و٦٨.

(٢) **أجود التقريرات**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء ٣، الصفحات ٦٦ إلى ٦٨.

احتمال وجود المزاحم[١].

قال (قدّه) - حين تعرّضه لبحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع -: «هذا حاصل ما أفاده صاحب **الفصول** في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ضعفه، فإنَّ الكلامَ إنّما هو في المستقلاّت العقليّة، والعقل لا يستقلّ بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد إدراكه لجميع ما له دخلٌ في الحسن والقبح، ودعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلاّت العقليّة، ولا سبيل إلى منعها، فإنّه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفعٍ إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكمًا قطعيًّا بحرمته شرعًا لأنّ المفروض تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد»[٢].

الحسن والقبح عند المحقّق العراقي

تعرّض المحقق العراقي[٣] لمسألة الحسن والقبح في العديد من المواضع ضمن أبحاثه الأصوليّة ويظهر ذلك جليًّا في تقريرات بحثه **نهاية الأفكار** وكتابه **مقالات الأصول**. والذي يمكن استخلاصه من كلامه ما يلي:

أوّلًا: ينبغي التمييز بين الحسن والقبح العقليَّين أو ما يُعبَّر عنه بالتحسين

(١) المصدر السابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٨.

(٢) **فوائد الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٦١.

(٣) ولد الشيخ ضياء الدين علي ابن المولى محمد العراقي في بلدة أراك (سلطان آباد) سنة ١٢٧٨هـ. ق. درس على يد والده ولفيف من شيوخ بلده، ثم هاجر إلى أصفهان وحضر دروس الفقه والأصول والكلام على يد كبار علمائها، ثم هاجر إلى النجف الأشرف فحضر أبحاث عددٍ من كبار علمائها على رأسهم: الآخوند الخراساني (صاحب **الكفاية**) والسيد محمد كاظم اليزدي وشيخ الشريعة الأصفهاني، وكان من أجلاّء تلامذة الآخوند. تصدّى لتدريس الخارج بعد وفاة أستاذه الخراساني، ولمع اسمه في التحقيق والتدقيق. تخرّج على يدَيه أكثر من ثلاثة آلاف طالب من أبرزهم السيّد محسن الحكيم والسيّد محمود الشاهرودي والشيخ محمد تقي الآملي. درّس خارج الأصول عدّة دورات وخارج الفقه دورةً واحدةً كاملةً تقريبًا. توفي (قدّه) ليلة الاثنين ٢٨ ذي القعدة سنة ١٣٦١هـ. ق. وشيّع في النجف الأشرف ودفن في الجانب الغربي من صحن الروضة الحيدرية في الحجرة الثانية على يسار الداخل إلى الصحن الشريف من الباب الغربي المعروف بباب العمارة. **مقالات الأصول**، الجزء ١، الصفحات ١٥ إلى ٢٥.



والتقبيح العقليَّين وبين الحسن والقبح الواقعيَّين. فإنّ المراد من الحسن العقليّ هو ملائمة الشيء للقوّة العاقلة وحصول صفة الانبساط لديها، والمراد من القبح العقليّ هو منافرته لها وحصول صفة الاشمئزاز لديها. وهذه الحالة من الأحكام العقليّة الوجدانيّة التي لا يمكن تطرّق الشكّ إليها لعدم وجود واقع لها وراء صفة الانبساط والاشمئزاز الوجدانيّة.

يقول (قدّه): «فإنّ حقيقة الحسن العقليّ ليس إلّا عبارةً عن ملائمة الشيء لدى القوّة العاقلة، كسائر ملائمات الشيء لدى سائر القوى من الذّائقة والسّامعة والشامّة ونحوها مما هو في الحقيقة من آلات درك النفس وجنودها قبال منافرته لدى القوّة العاقلة المسمّى بالقبح ومن الواضح استحالة تطرّق التخطئة في مثل هذه الإدراكيات الوجدانيّة لأنّه ليس لها واقع محفوظ وراء حصول صفة الانبساط والاشمئزاز الوجدانيّة»[١].

أمّا الحسن والقبح الواقعيَّين فهما أمران خارجان عن نفس الإنسان المدرِك وهما مع المصالح والمفاسد الواقعيّة النفس الأمريّة مناط للأحكام العقليّة بالحسن والقبح، ولذا فقد يعرض للإنسان شكٌّ فيهما كما يعرض له الشكّ في كون الفعل الفلانيّ ذو مصلحة أو مفسدة واقعيّة ولذا فهما قابلان للتخطئة بخلاف الأحكام العقليّة بالحسن والقبح.

يقول (قدّه) - بعد كلامه السابق -: «نعم ما هو قابل للتخطئة ولتطرّق الشكّ إليها إنّما هو مناط حكمه بالحسن والقبح من المصالح أو المفاسد الواقعيّة النفس الأمريّة وكذا الحسن والقبح الواقعيّان»[٢].

ثانيًا: يظهر من بعض كلماته التفريق بين باب الحسن والقبح الواقعيَّين وبين باب المصالح والمفاسد الواقعيّة النفس الأمريّة وإن كانا يجتمعان في بعض الأفعال، وهذا الاستظهار منشؤه عطفه في عدّة مواضع الحسن والقبح الواقعيَّين على المصلحة والمفسدة الواقعيّة ممّا يشعِر بتغايرهما.

يقول (قدّه) - في معرض حديثه عن إمكان عروض التخطئة على غير الأحكام

---

(١) **نهاية الأفكار**، الجزء ٥، الصفحة ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٢٩.



العقليّة الوجدانيّة -: «لأنّ الملازمة الواقعيّة بين الشّيئين وكذا الاستحالة الواقعيّة للشّيء قد يدركها العقل فيحكم بها وقد لا يدركها أو يدرك عدمها، وكذا المصلحة والمفسدة الواقعيّة والحسن والقبح الواقعيّان قد يدركهما العقل وقد لا يدركهما أو يخطئ عنهما فيحكم بِعَدمِهما»[١].

ويمكن ملاحظة النّص المتقدّم[٢] أيضًا كشاهد على ذلك.

ثالثًا: إنّ الأحكام العقليّة بالحسن والقبح التي تقع طرفًا للملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع، ينبغي أن تكون ناشئةً عن المصالح والمفاسد في نفس الأفعال، وإلّا فلا يصحّ جعلها طرفًا للملازمة.

يقول (قدّه) - في معرض نفيه لكون حكم العقل بقبح التجرّي أو العصيان مستلزمًا لحكم شرعيّ على وفقه -: «وأمّا ثانيًا فلعدم صلاحيّة مثل هذا القبح العقليّ في المقام (المتعلّق بعنوان التجرّي) لاستتباع التكليف المولوي على وفقه، لأنّ الحسن والقبح العقليّين إنّما يستتبعان التكليف المولوي على الملازمة إذا كانا ناشئَين عن مصلحة أو مفسدة في نفس العمل ومثله غير متصوّر في المقام إذ لا يحدث من قَبلِ طروّ عنوان التجري والانقياد وكذلك الإطاعة والعصيان مصلحة أو مفسدة في نفس العمل، كي بذلك يكون مثل هذا الحسن أو القبح العقليّ مستتبعًا على الملازمة للحكم الشّرعيّ»[٣].

الحسن والقبح عند المحقّق الأصفهاني

للمحقّق الأصفهاني (قدّه)[٤] باعٌ طويل في علوم الحكمة والفلسفة والفقه والأصول.

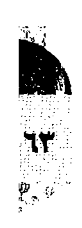
---

(١) المصدر السابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ٢٢٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٧.

(٤) هو الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ابن الحاج محمّد حسن ابن علي أكبر، ولد في الثاني من محرّم الحرام سنة ١٢٩٦هـ. ق. في مدينة النجف الأشرف، وكان أبوه من مشاهير تجّار الكاظميّة الأتقياء. ظهرت معالم النّبوغ الفطريّ مبكرةً في طفولته الوادعة وانكبّ على طلب العلم في سنٍّ مبكرة، وفي أخريات العقد الثاني من عمره هاجر إلى مدينة النجف الأشرف وحضر الفقه والأصول عند الآخوند الخراساني ١٣ سنةً وكان من مشاهير طلّابه.



ولذلك فإنّ ما أفاده فيما يرتبط بالحسن والقبح ليس بالشيء اليسير، ولقد تقدّم منّا عرض بعض أفكاره في الفصل الأول وسنحاول ها هنا عرض حاصل ما ذكره في المقام مستعينين بما أفاده (قدّه) في تعليقته على **الكفاية** المسمّاة بـ **نهاية الدراية** مع التنبيه إلى أنّ التعرّض لجميع ما ذكره (قدّه) يحتاج إلى بحث مستقلّ وتحقيق خاصّ نسأله تعالى أن يوفّقنا لإنجازه.

يرى محقّقنا العظيم أنّ شأن القوّة العاقلة هو الإدراك وتعقّل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، لا البعث والزّجر وإصدار الأحكام، والفرق بين العقل النظري والعقل العملي إنّما هو بتفاوت المدرَكات، فإن كان المدرَك ممّا ينبغي أن يُعلَم فالمدرِك له هو العقل النظري وإن كان ممّا ينبغي أن يُعمَل ويؤتى به، أو لا يؤتى به فالمدرِك له هو العقل العملي[1]. وإنّ من أحكام العقل العمليّ القضايا المسمّاة بالمشهورة والآراء المحمودة كقضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان. ولقد قام البرهان على أنّ هذه القضايا ليست من القضايا البرهانيّة[2]، وممّا يدلّ على ذلك أنّ المعتبر في المواد الأوّليّة للقضايا البرهانيّة مطابقتها للواقع ونفس الأمر والمعتبر في القضايا المشهورة والتي منها قضيتا حسن العدل وقبح الظلم هو مطابقتها لما عليه آراء العقلاء فإنّه لا واقع لها غير توافق الآراء عليها[3].

= بعد وفاة الأستاذ استقل الشيخ بالبحث والتدريس وأنهى عدّة دورات في الأصول وفقه المكاسب. كان عالمًا محققًا فيلسوفًا ماهرًا في علمَي الكلام والحكمة وله الباع الطويل في الأدب العربيّ والفارسيّ والتاريخ والعرفان، وفي الأخلاق كان من الفائزين بأسمى مراتب الكشف والشّهود.

ترك العديد من الآثار في شتّى العلوم منها تعليقة على **كفاية الأصول** (**نهاية الدراية**)، منظومة في الفلسفة العالية (**تحفة الحكيم**) ورسائل في الإجارة وصلاة الجماعة وصلاة المسافر تسمّى بـ (**بحوث في الفقه**).

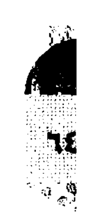
من تلامذته الشيخ محمد رضا المظفّر (قدّه) والشيخ محمد تقي بهجت والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائيّ (قدّه).

توفّي (قدّه) في فجر الخامس من شهر ذي الحجة عام ١٣٦١هـ. مقتطف من مقدمة كتاب **بحوث في الفقه**، الصفحات ٥ إلى ١٦.

(١) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣١١.

(٢) تقدّم نقلنا لبرهانه في الفصل الأول، فلاحظ: **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحتان ٤٢ و٤٣.

(٣) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣١١.



ثمّ يزيد المحقق الأصفهاني (قدّه) الأمر وضوحًا فيقول إنّ الكلام ليس في كون العدل والإحسان ممّا يوجب اغتباطًا لدى النّفس وكون الظلم والعدوان ممّا يوجب اشمئزازًا لديها فإنّ هذا الأمر مدرَك بالوجدان وهو من الواقعيّات، وإنّما الكلام في كون العدل داعيًا إلى مدح فاعله والظلم داعيًا إلى ذمّه فهل هذا أمر واقعيّ أم هو ممّا توافقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء وليس وراء هذا التوافق أيّ واقعيّة في البين؟ المدّعى هو الثاني، وذلك لأنّ: «اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذّم على أحد نحوَين:

إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسبّبه والمقتضي لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

فالأوّل: فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فإنّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقدح في نفسه الدّاعي إلى الانتقام منه والتشفّي من الغيظ الحاصل... فالسببيّة للذمّ هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتّبة واقعًا.

والثاني: فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذّم حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل والإحسان على المصلحة العامّة والظلم والعدوان على المفسدة العامّة فتلك المصلحة العامَّة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها»[1].

ولهذا ترى العقلاء يمدحون فاعل العدل ويذمّون فاعل الظلم وإنّما يقومون بذلك حرصًا على حفظ النظام وبقاء النوع.

وما يصحّ نسبته إلى العقلاء وإلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني. أمّا القسم الأول فلا يصحّ نسبته إليهم، فإنّه لا يناسب الشارع ولا العقلاء بما هم عقلاء لكون الدّاعي إليه حيوانيًّا[2]، إذ هو ناشئ عن انفعالٍ نفسانيّ.

وعليه فالمراد من قولهم أنّ العدل مما يستحقّ فاعله المدح والظلم مما يستحقّ فاعله الذّم هو أنّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم لا في الواقع

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٣١٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحتان ٣١٣ و٣١٤.



ونفس الأمر[١].

وإذا سألنا هذا المحقّق العظيم - بناءً على ما تقدّم - عمّا هو المراد من قولهم بكون التحسين والتقبيح ذاتيَّين أو عرضيَّين فجوابه أنّ كونهما ذاتيَّين هو بمعنى عدم الحاجة إلى الواسطة في العروض في مقابل العرضيّين، «فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوانٍ آخر محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصّدق والكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما»[٢].

وأمّا المراد من العلّية والاقتضاء في بعض العناوين للحكم بالحسن والقبح، فهو أنّ بعض الموضوعات وحيث أنّه يترتّب عليها بنفسها مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة، تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها بخلاف بعضها الآخر حيث أنّها وإن كانت بنفسها ممّا تقتضي الحكم بحسنها أو قبحها إلّا أنّه قد تبتلى نتيجةً لبعض العوارض بضدّ حكمها الأوّليّ وإلّا ففي الحقيقة لا علّية ولا اقتضاء حقيقيَّين في البين[٣].

هذا ويرى المحقّق الأصفهاني أنّه لا ملازمة بين أحكام العقل العمليّ وأحكام الشرع لأنّ ملاكات كلّ واحد منهما تختلف عن ملاكات الآخر. فـ«المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعيّة المولويّة لا يجب أن تكون من المصالح العموميّة التي ينحفظ بها النّظام ويبقى بها النّوع، كما أنّ الأحكام الشرعيّة غير منبعثة عن انفعالات طبيعيّة من رقّة أو حميّة أو أنفة أو غيرها، ولا ملاك للحسن والقبح العقليّين إلّا أحد الأمرَين»[٤].

نعم للأحكام العقليّة معنًى آخر غير التحسين والتقبيح العقلائيَّين[٥]، وهو إدراك ما يؤثّر من الأعمال في كمال النّفس وتهيئتها لتتجلّى لها المعارف الإلهية

---

(١) ثم يناقش الحكيم السبزواري في نقضه على الأشاعرة والذي سبق نقله عنه فلاحظ: **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحات ٣١٤ إلى ٣١٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٣١٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٣١٩.

(٤) المصدر السابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٧.

(٥) نلاحظ أنّ المحقّق وبناءً على نظريّته في حقيقة الحسن والقبح يعبّر عنهما بالعقلائيّين.



التي هي الغاية من وراء الخلق والإيجاد. وهذه الأحكام موسومة بصفة الضرورة واللّا بدّية، ولكن هذا النحو من الأحكام - بنظر المحقّق الأصفهاني - أجنبيّ عن التحسين والتقبيح العقلائيّين[1].

الحسن والقبح عند السيد الخوئي

لا يختلف السيِّد الخوئي[2] (قدّه) كثيرًا عن أستاذه الميرزا النائيني في تناوله لهذا الموضوع، إلّا أنّ لمسلكه في المقام نكهةً خاصّةً ولذلك سنقوم بعرض وجهة نظره من خلال إطلالنا على تقريرَي بحثه في الأصول، عنيت **دراسات في علم الأصول** و**مصباح الأصول**.

يطرح السيد الخوئي (قدّه) التساؤل التالي: هل أنّ الحسن والقبح ذاتيَّين للأشياء نظير خواصّ الأشياء وآثارها المترتّبة عليها، أم أنّهما بحكم الشرع ومع قطع النظر عن ذلك فليس في شيءٍ حُسن ولا قبح، أم أنّهما بحكم العقل ويختلفان بالوجوه والاعتبارات؟

يجيب (قدّه) بأنّ الحقّ هو الاحتمال الأخير ويقوم بذكر الدليل على ذلك مع إبطاله للاحتمالَين الأوّلَين.

أمّا الدليل على كونهما يختلفان بالوجوه والاعتبارات فهو ما نراه بالوجدان من اختلافهما باختلاف الموارد، فالكذب إن كان منجيًا فهو حسن وإلّا فهو قبيح. وإيلام المولى وهتكه في نفسه قبيح وأمّا لو كان بعنوان إنجائه من القتل فهو حسن يُمدح عليه فاعله.

---

(١) يقول (قدّه): «نعم هنا وجوب عقليّ بمعنًى آخر غير التحسين والتقبيح العقلائيَّين فإنّ بعض الأعمال حيث انّه يؤثّر في كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلّي المعارف الإلهيّة التي هي غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بدًّا منه. فالمراد باللزوم العقليّ ليس هو البعث ولا التحسين والتقبيح العقلائيّين بل الضرورة العقليّة واللا بدّية الفعليّة، وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، ولعلّه إليه يرجع ما أفاده السيد العلّامة الداماد - قدس سره - في شرح هذه القضيّة المعروفة من «أنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة"». **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٨.

(٢) نُعرض عن ذكر ترجمة لهذا العظيم فإنّ شهرته تغني عن التعريف به، ولمن أحب المراجعة، نحيله إلى كتابه الجليل **معجم رجال الحديث** تحت رقم (١٤٤٩١)، حيث ترجم (قدّه) لنفسه.



ومن هنا يتّضح بطلان القول الأوّل فإنهما لو كانا ذاتيّين من قبيل خواصّ الأشياء لما كانا قابلَين للتخلّف والاختلاف. وأمّا بطلان الاحتمال الثاني فلاستلزامه «لسدّ باب نبوّة الأنبياء، وما أخبر اللّه تعالى به من الوعد والوعيد، إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة المترتّبة على إنكار الحسن والقبح العقليَّين التي لا يمكن الالتزام بها من عاقل»[١].

وببطلان الاحتمالَين الأوّلَين يثبت الاحتمال الأخير وهو أنّهما بحكم العقل ويختلفان بالوجوه والاعتبارات. نعم ما دام حسن الفعل وقبحه يعني إدراك العقل لاستحقاق فاعله للمدح والثّناء أو للذمّ والعقاب لزم أن يكون الفعل المتّصف بأحدهما اختياريًا وإلّا لما صحّ المدح والذم.

أمّا ملاك كون الفعل حسنًا أو قبيحًا فهو «بانطباق عنوان العدل والظلم عليه فما يكون حسَنًا بحكم العقل أوّلًا ومن دون حاجة إلى أن يدخل تحت عنوان آخر هو العدل، وما يكون قبيحًا كذلك هو الظلم، والأوّل هو الحسَن ذاتًا كما أنّ الثاني هو القبيح ذاتًا، بخلاف سائر الأمور والأفعال، فالقبيح منه لا يتّصف بالقبح عقلًا إلّا بعد انطباق عنوان الظلم عليه، والحسن منه لا يتّصف بالحسن إلّا بعد انطباق عنوان العدل عليه، والعدل لغةً بمعنى الاستقامة، واستقامة كلّ شيءٍ يكون بحسبه»[٢].

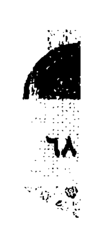
أمّا قضيّة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع فيحقّقها السيد الخوئيّ بتقسيمه الحكم العقليّ - بمعنى إدراك العقل - إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: حكم العقل بوجود مصلحة أو مفسدة في فعل من الأفعال، وهذا شأن العقل النظريّ وها هنا قد يتوهّم ثبوت حكم شرعيّ بالوجوب أو الحرمة نتيجةً للقول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد عند أكثر الإماميّة والمعتزلة، إلّا أنّ الصحيح هو عدم ثبوت مثل هذا الحكم الشرعي لعدم قدرة العقل على الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع التي هي مِلاك للحكم الشرعيّ بعد حصول الكسر والانكسار بينها.

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٣، الصفحة ٣١.



الثاني: حكم العقل بحسن فعل أو قبحه كحكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية وهذا شأن العقل العمليّ، وهذا الحكم لا شكّ فيه[١] إلاّ أنّ قاعدة الملازمة لا تجري فيه، لأنّ «هذا الحكم العقليّ في طول الحكم الشرعيّ وفي مرتبة معلوله، فإنّ حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية إنّما هو بعد صدور أمر مولويّ من الشارع، فلا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعيّ»[٢].

الثالث: حكم العقل في أمر واقعيّ نظير إدراكه لاستحالة اجتماع النقيضَين، وللملازمة الواقعيّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته وأمثالهما من الأحكام التي هي من شأن العقل النظريّ. وفي هذا القسم لا ينبغي التوقّف في جريان قاعدة الملازمة[٣].

الأمر الثاني: رؤية السيّد الشهيد في الحسن والقبح

تعرّض (قدّه) لهذا البحث بشكل مسهب في أبحاثه الأصوليّة خاصّةً على ما هو المنقول عنه في تقريرات بحثه **مباحث الأصول**، وبنحوٍ أقلّ نوعًا ما في التقرير الآخر **بحوث في علم الأصول**. ونجد هذا البحث أيضًا في كتابه **الحلقة الثانية والثالثة** بنحو موجز ومختصر. وسنحاول ها هنا عرض نظريّته بنحوٍ مفصّل إن شاء اللّه ونمنهج الكلام ضمن عدّة محاور:

المحور الأول: تعريف العقل النظري والعقل العملي وبيان وجه امتيازهما عن بعضهما البعض.

---

(١) كما تقدّم منه (قدّه).

(٢) **مصباح الأصول**، الجزء ٢، القسم ١، الصفحة ٦٠ (**موسوعة السيد الخوئي**، الجزء ٤٧).

(٣) قال (قدّه): «فإنّ العقل إذا أدرك الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدّمته أو بين وجوب شيء وحرمة ضدّه وثبت وجوب شيء بدليل شرعيّ، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدّمته وبحرمة ضدّه أيضًا، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علّة للعلم بثبوت اللازم، ويسمّى هذا الحكم بالعقليّ غير المستقلّ، لكون إحدى مقدّمتيه شرعيّة على ما عرفت»؛ **مصباح الأصول**، الجزء ٢، الصفحة ٦٠ (**موسوعة السيد الخوئي**، الجزء ٤٧). ويمكن مراجعة ما استخلصناه في نفس المصدر، الصفحتان ٥٩-٦٠.



المحور الثاني: مناقشة المنطق الأرسطيّ في أدوات بناء المعرفة البشريّة وتكوّنها.

المحور الثالث: وقفة مع أدلّة القوم على الحسن والقبح العقليّين والرأي المختار.

المحور الرابع: بيان ملاك حكم العقل بالحسن والقبح.

المحور الخامس: حقّانية العقل العمليّ: السلطنة، لوح الواقع.

المحور الأول: العقل النظري والعقل العملي، تعريفهما وبيان المائز بينهما

تقدّم في الفصل الأوّل التعرّض لتعريف العقل النظري والعقل العمليّ، وذاك كان التعريف المشهور لهما[١]، إلاّ أنّ للسيد الشهيد تعريف خاصّ لهما ينسجم مع مبانيه في المقام.

يقول (قدّه) إنّ الحكم العقلي ينقسم إلى قسمَين: الحكم النظريّ وهو شأن العقل النظري، والحكم العمليّ وهو شأن العقل العمليّ.

والمراد من الأول - الحكم النظريّ - هو إدراك ما يكون واقعًا بنحو لا يقتضي بذاته جريًا عمليًّا على وفقه وإن اقتضى ذلك بالواسطة، وذلك «كإدراك العقل لوجود اللّه الذي يؤثّر في مقام العمل بتوسّط إدراك حقّ المولويّة له سبحانه»[٢].

والمراد من الثاني - الحكم العمليّ - هو إدراك ما ينبغي أن يقع - وهو الحسن - أو لا يقع - وهو القبيح -.

وهذان الأمران: انبغاء الوقوع وانبغاء عدمه صفتان واقعيّتان للأفعال ثابتتان في لوح الواقع[٣]. ومن هنا يتبيّن أنّ امتياز العقل النظري عن العقل العمليّ ليس

---

(١) تقدّم أن العقل النظري يعني إدراك ما ينبغي أن يُعلم، والعقل العمليّ يعني إدراك ما ينبغي أن يُعمل، وأن الحسن هو ما استحق عليه فاعله المدح، وأن القبيح هو ما استحق عليه فاعله الذمّ.

(٢) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦.

(٣) الذي هو أوسع من لوح الوجود بنظر السيد الشهيد، وسيأتي مزيد توضيح لهذا اللوح في المحور الخامس.



في كون المدرَك في الأوّل أمرًا واقعيًّا بخلافه في الثاني - كما لعلّه يُفهم من تعريف المشهور - وإنّما هو في كون العمليّ يقتضي بذاته ومباشرةً جريًا عمليًّا على وفقه، بخلاف النظريّ"[١].

وينبغي الإشارة ها هنا إلى أنّ إدراك وجود المصلحة أو المفسدة في شيء من الأشياء هو من مدركات العقل النظري لعدم اقتضائهما بذاتهما ومباشرةً للجري العمليّ، ويختصّ الحكم العمليّ من العقل بإدراك الحسن والقبح[٢].

المحور الثاني: مناقشة المنطق الأرسطيّ في أدوات بناء المعرفة البشرية وتكوّنها

يقسّم المنطق الأرسطيّ القضايا - سواء كانت يقينيّةً أو غير يقينيّة - إلى ما تكون في حدّ نفسها مستغنيةً عن البيان والحجّة وإلى ما تكون محتاجةً إلى البيان والحجّة. فالمقدّمات أو القضايا المستغنية تسمّى بـ «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقيسة» وهي تنقسم إلى ثمانية أصناف: يقينيات، مظنونات، مشهورات، وهميات، مسلّمات، مقبولات، مشبّهات ومخيّلات.

والمراد من اليقينيّات في المقام أصول اليقينيّات وهي البديهيّات، فإنّ اليقينيّات مطلقًا تنقسم إلى قسمَين: بديهيّة ونظريّة. أمّا البديهيّة فهي التي لا يرقى إليها الشكّ في ذاتها، وأمّا النظريّة فهي التي لا تكون مضمونة الصحّة بذاتها، وإنّما تثبت حقّانيّتها برجوعها إلى القضايا البديهيّة بواسطة قيام الحجّة عليها[٣].

---

(١) لاحظ: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء ١، الصفحة ٢٨٨؛ **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤١.

(٢) قال (قدّه): «ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري، لأن المصلحة ليست بذاتها مقتضيةً للجري العملي، ويختص الحكم العملي من إدراك العقل بإدراك الحسن والقبح». لاحظ: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء ١، الصفحة ٢٨١.

(٣) قال الحكيم السبزواريّ: «فالبديهيّات بذور كلّ أثمار النظريّات؛ وإليها تنتهي كلّ اليقينيّات؛ وهي نِعم موهبيّة أعطاها الله تعالى لكلّ العقول الهيولانية، وبها صارت عقولًا بالملكة، إذ التخالف بين هاتَين المرتبتَين من العقول كالتقابل بين العدم والملكة إذ في مرتبة العقل الهيولانيّ قوة وعدم، وفي هذه المرتبة الثانية فعليّات وملكات لقوًى وأعدام إلّا أنّ العقول إن لا تلتفت إلى هذه القنية ولا تكتسب فما =



والبديهيّات ستة أنواع بحكم الاستقراء: أوّليات، فطريّات، حسّيات، تجريبيات، حدسيّات ومتواترات[١].

وأمّا الحجّة فتنقسم - باعتبار هيئتها - إلى ثلاثة أقسام وهي: القياس والاستقراء والتمثيل[٢]، ولا قيمة للأخيرَين - بحسب هذا المنطق - ما لم يرجعا إلى الأول على تفصيل ليس ها هنا محلّه[٣].

وللقياس أيضًا تقسيمان، أحدهما باعتبار صورته والآخر باعتبار مادّته.

فباعتبار صورته ينقسم إلى قسمَين؛ اقترانيّ واستثنائيّ. وللاقترانيّ - الحملي والشرطيّ - أربعة أشكال ثلاثة منها ترجع إلى الشكل الأول الذي هو بديهيّ الإنتاج، فإن الحدّ الأوسط فيه محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى، وثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة يكون عن طريق «تطبيق الأكبر على الأوسط، وهو بديهيّ ومضمون الحقّانيّة. وتطبيق الأوسط على الأصغر، وهو بديهيّ ومضمون الحقّانية، فينطبق الأكبر على الأصغر بحكم آخر للعقل بديهيّ ومضمون الحقّانية أيضًا، وهو أنّ المنطبق على شيء منطبق على شيءٍ ثالث يكون منطبقًا على ذاك الشيء الثالث»[٤].

وباعتبار مادّته[٥] ينقسم إلى خمسة أقسام سمّيت بالصناعات الخمس وهي: صناعة البرهان، صناعة الجدل، صناعة المغالطة، صناعة الخطابة وصناعة الشعر.

= ربحت تجارتهم، بل لا تدخل تحت إطلاق «الكاسب حبيب الله"». **شرح المنظومة**، قسم المنطق، الجزء ١، الصفحتان ٣٢٣ و٣٢٤.

(١) تقدّم ذكر هذا المطلب في الفصل الأول بنحو مفصّل فلاحظه.

(٢) عُرِّف القياس بأنّه: «قول مؤلف من أقوال إذا سُلّم ما أورد فيه من القضايا، لزمه عنه لذاته قول آخر». والانتقال فيه من العام إلى الخاص. وأمّا الاستقراء فهو «الحكم على كلّيّ بما وُجد في جزئيّاته الكثيرة». وأمّا التمثيل فهو «حكم على جزئيّ بمثل ما في جزئيّ آخر يوافقه في معنًى جامع»؛ لاحظ: **الإشارات والتنبيهات**، الصفحتان ١٣٧ و١٣٨.

(٣) لمزيد من التفصيل لاحظ: **الإشارات والتنبيهات**، الصفحات ١٣٧ إلى ١٣٩؛ **الجوهر النضيد**، الصفحات ٢٩٦ إلى ٢٩٨؛ **المنطق**، الصفحات ٣٠٩ إلى ٣١٣ والصفحات ٣١٥ إلى ٣١٧.

(٤) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤١٤ و٤١٥.

(٥) وهي: اليقينيّات، المشهورات، المظنونات، الوهميّات، المسلّمات، المقبولات، المشبّهات والمخيّلات.



وباتضاح ما تقدّم نقول إنّ المنهج الأرسطيّ في بناء المعرفة البشريّة يرى أنّ معرفة الواقع على ما هو عليه وإحراز اليقين يتمّ عن طريق البرهان، فإنّه الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في هذا المضمار، ومادة البرهان هي القضايا اليقينيّة التي سبق الإشارة إليها.

يقول الشيخ الرئيس - في معرض بيانه لثمرة البحث في الصناعات الخمس-: «فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهانيّ، ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو إمّا القياس الجدليّ وإمّا القياس السوفسطيقيّ المغالطيّ، ومنها ما يقنع فيوقع ظنًّا غالبًا وهو القياس الخطابيّ. وأمّا الشعريّ فلا يوقع تصديقًا، ولكن يوقع تخيّلًا محرّكًا للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمور جميلة أو قبيحة»[١].

وبناءً عليه يكون الوقوع في الخطأ في القضايا النظريّة العقليّة ناشئًا عن عدم مراعاة علم المنطق فيما يتعلّق بقواعد الاستدلال. إن قيل: إنّ علم المنطق يعصم من ناحية هيئة الاستدلال لا المادّة، كان الجواب: «إنّ الخطأ لا بدّ وأن ينتهي إلى الصورة لا المادّة بعد معرفة طريقة تولّد المعارف البشريّة - حسبما يصوّرها المنطق الصّوريّ - حيث إنّ الفكر يسير دائمًا من معارف أوّلية ضروريّة هي أساس المعرفة البشريّة إلى استنباط معارف نظريّة جديدة بطريقة البرهان والقياس التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأيّ خطإٍ يُفترض، إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادّة القياس فإن كانت تلك المادّة أوّليةً فلا مجال لوقوع الخطأ فيها. وإن كانت ثانويّةً مستنتجةً فلا محالة تكون مستنتجةً من برهان وقياس، فينقل الكلام إليه حتّى ينتهي إلى خطإٍ يكون في الصورة لأنّ المعارف الأوّلية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضروريّةً»[٢].

الشهيد الصّدر وضمن قراءته لهذا المنهج، وفي محاولة لتأسيس رؤية متماسكة خالية من نقاط ضعفٍ مُنيَ بها هذا المنهج - بحسب وجهة نظره - وكان من نتائجها عدم القدرة على الإجابة عن تساؤلات كبيرة تؤرّق الذهن البشريّ، قدّم نظريةً جديدةً للمعرفة البشريّة «استطاعت أن تملأ فراغًا كبيرًا في نظريّة المعرفة لم

---

(١) **برهان شفا**، الصفحتان ١٥ و١٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٠.



يستطع الفكر الفلسفيّ أن يملأه خلال ألفَي سنة»[١]. ولقد تعرّض لهذا الأمر مفصّلاً في كتابه **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، وأشار إليه نحوًا ما في أبحاثه الأصوليّة، وذلك في معرض الإجابة عن دعوى الأخباريين قصور العقل في بعدَيه النظري والعملي ممّا يؤدي إلى عدم إمكان الركون إليه، سواء في الاستدلالات الواقعة في الرتبة السابقة على الكتاب والسنّة - كما في العقيدة - أو الاستدلالات الواقعة في الرتبة اللاحقة عليهما - كما في استنباط الأحكام من نفس الكتاب والسنّة -.

ونحن إنّما نعرض لتصوّره هذا باعتبار أنّه يؤثّر في كيفيّة فهمنا لرؤيته للحسن والقبح، ويساعدنا على استيعاب قوله بواقعيّتهما والذي سيأتي معنا إن شاء اللّه تعالى عند الحديث عن المحور الخامس. ويتمحور نقده للمنطق الأرسطيّ على أمرَين أساسيَّين ادّعاهما:

الأمر الأول: ادّعاء كون اليقينيّات ستّ وهي جميعًا مضمونة الحقّانيّة.

الأمر الثاني: ادّعاء كون البرهان هو الأداة الوحيدة لتوليد المعرفة لدى الإنسان، وأنّ منشأ الخطأ في القضايا النظرية هو عدم مراعاة قواعد البرهان.

أمّا بالنسبة للأمر الأول، فقد عرض الشهيد الصّدر لتلك اليقينيّات المدّعاة ووضعها على طاولة التشريح، ودرس دعوى بداهتها وأن الشكّ لا يرقى إليها في ذاتها، فخَلُصَ إلى الإيمان بضمان حقّانيّة «الأوليات» و«الفطريّات» باعتبار عدم احتياجهما للتصديق بهما إلى أكثر من تصوّر أطرافهما والنسبة بينها[٢].

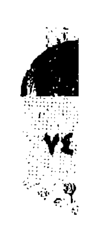
أمّا المحسوسات فهي تنقسم - كما هو معلوم - إلى قسمَين: محسوسات بالحسّ الظاهريّ تسمّى «حسّيات» كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، وأنّ الوردة طيّبة الرائحة، ومحسوسات بالحسّ الباطنيّ تسمى «وجدانيّات» كالعلم بأنّ لنا فكرةً ولذّةً وأمثالهما.

ولا كلام في حقّانيّة «الوجدانيّات» لديه لأنّها حاضرة بنفسها لدى النّفس. نعم

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٤، الصفحة ١٣٠.

(٢) الفطريّات هي القضايا التي قياساتها معها ولذلك يصدق عليها ولو بنحو من المسامحة أنّها لا تحتاج في التصديق بها إلى أكثر من تصور طرفَيها.



الكلام في «الحسّيات»، وها هنا نظر (قدّه) تارةً إلى ما هو متمثّل في أفق النفس كالصورة المنعكسة في العين وهذا ملحق بالوجدانيّات فهو مضمون الصحّة، وأخرى إلى ما هو متحقق في أفق الخارج، كإثبات وجود المرئيّ خارجًا وهذا غير مضمون الحقّانية بواسطة البرهان وإنّما يُدرَك بواسطة حساب الاحتمالات[1].

وما ذكره في «الحسّيات» بلحاظ ما هو متحقّق في أفق الخارج ذكره أيضًا في «التجريبيّات» و«الحدسيّات» و«المتواترات» فإنّها جميعًا غير مضمونة الحقّانية بل قد تخطئ وتصيب، ولا سبيل إلى إثباتها إلّا بالاعتماد على حساب الاحتمالات، ودعوى الاعتماد في إثباتها على قاعدة تفيد استحالة كون الصّدفة أكثريّةً أو دائميّةً غير تامّة[2].

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني فقد أورد (قدّه) عليه إيرادَين:

الأول: إنّ منطق أرسطو لا يزيد شيئًا على المعارف البشريّة ولا يثمر معرفةً جديدةً فإنّ «كلّ ما عُرِف تفصيلًا بالاستنتاج من القياس كان كامنًا في الكبرى، فمنطق أرسطو إنّما يفيد إلفات النظر تفصيلًا إلى جزئيّات الأمور المعلومة إجمالًا»[3].

الثاني: إنّ المعارف النظريّة تتولّد من المعارف البديهيّة بأحد طريقَين:

الطريق الأوّل: عبر إقامة القياس البرهانيّ، وفي هذا المجال ينبغي مراعاة شروط كل شكل من أشكال القياس مع مراعاة الشروط العامّة للبرهان، وفي هذه

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤١٢ و٤١٣. ولقد نقل عنه المقرّر في هذا الكتاب أنّ الإيمان بأصل الواقع الموضوعيّ المستقلّ عنّا أمر بديهيّ ملحق بالأوّليات غايته أنّه يحتاج إلى مقدّمات إعداديّة لا يحتاج درك الأوّليات إليها، بخلاف التفاصيل التي نحسّ بها من طول وعرض أو شكل وهيئة وما إلى ذلك، فإنّها غير مضمونة الحقّانية بواسطة البرهان وإنما تُدرك بواسطة حساب الاحتمالات. إلّا أنّ المقرّر عاد وأشار إلى أنه (قدّه) عدل عن دعوى بداهة أصل الواقع الموضوعيّ في كتابه **الأسس المنطقيّة للاستقراء** ورأى أنّه مُدرَك أيضًا بحساب الاحتمالات، وقد سجّل ذلك في دورته الأصولية الثانية والتي قررها تلميذه السيد الهاشمي فلاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٢.

(٢) أقام (قدّه) في كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء** براهين عديدةً لإبطال هذه القاعدة.

(٣) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤١٥.



الحالة سيكون هناك تنازل - في مقام المعرفة - من العالي إلى السافل مشروط بعدم الفصل بينهما وكون تطبيق العالي على ما دونه بديهيًّا. وسيُنتج هذا الطريق معارف يقينيّة بملاك التلازم الموضوعيّ بين متعلّق المعرفتَين «البديهيّة والنظرية»[١].

الطريق الثاني: عبر مراعاة قواعد حساب الاحتمالات، وهنا يطبّق الإنسان - مع الالتفات وبدون غفلة - شيئًا على شيء بلا فصل مع عدم كون هذا التطبيق بديهيًا، بل يكون التطبيق ناشئًا من حساب الاحتمالات وتجميع القرائن إلى درجةٍ يفنى معه الشك، «وليس المقصود بذلك فناء الشك رياضيًّا فإن الاحتمال لا يفنى رياضيًّا بتجميع القرائن على خلافه، بل مهما كَثُرَت القرائن كان مقتضى الحساب الرياضيّ بقاء كسرٍ ضئيل دون أن يزول، ولكن الإنسان خُلِق بنحو يَضمُر ويزول الاحتمال الضئيل في نفسه وينتفي عند تظافر القرائن ضده»[٢].

فحساب الاحتمالات لا ينتِج يقينًا منطقيًّا - مئة بالمئة - وإنما يقينًا أصوليًّا[٣] عن طريق قانون ذاتيّ لا موضوعيّ سمّاه (قدّه) بالمذهب الذاتي في نظريّة المعرفة[٤]. وهذا النهج في توليد المعرفة يمتاز عن القياس البرهاني بإفادته لتكثير

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٤.

(٢) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤١٧.

(٣) يقسّم الشهيد الصدر اليقين إلى قسمَين: يقين منطقيّ ويقين أصوليّ. أمّا اليقين المنطقيّ فيراد منه الجزم الناتج عن البرهان، وأمّا اليقين الأصوليّ فيراد منه مطلق الجزم الخالي من أي ترددٍ في النفس؛ لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٠٨. نعم في **الأسس المنطقية للاستقراء** ذكر ثلاث معانٍ لليقين: اليقين المنطقيّ أو الرياضيّ، اليقين الذاتيّ ويعني مطلق الجزم الخالي من أي تردد سواءً أكانت هناك مبررات موضوعيّة لهذا الجزم أم لا، وليس من الضروريّ أن يستبطن أيّ فكرةٍ عن استحالة الوضع المخالف لما عُلِم. اليقين الموضوعي ويعني التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون تلك الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعيّة؛ لاحظ: **الأسس المنطقية للاستقراء**، الصفحتان ٣٢٢ و٣٢٣؛ **المذهب الذاتيّ في نظرية المعرفة**، الصفحات ٧٣ إلى ٧٧. ويريد (قدّه) من اليقين الأصوليّ الناتج عن حساب الاحتمالات اليقين الموضوعيّ.

(٤) يقول (قدّه): «فإنّ حساب الاحتمالات لا يوجب اليقين مهما امتد وإنما ينشأ اليقين نتيجة ضعف الاحتمال إلى حد كبير حيث تتحول الظنون في نهاية المطاف إلى يقين وجزم بقانون ذاتي لا موضوعي ضمن مصادرات معينة مشروحة في أسس الدليل الاستقرائي»؛ **بحوث في علم الأصول**، =

المعارف البشريّة[1].

وبناءً عليه فلا ينحصر منشأ الخطأ في القضايا النظرية بما ذكره المنطق الأرسطيّ، بل له منشأٌ آخر وهو تطبيق العالي في سلسلة المعرفة على السافل مع عدم وجود فصلٍ بينهما تطبيقًا غير بديهيّ كما هو الحاصل في حساب الاحتمالات، إذ ذكرنا سابقًا أن النتيجة المأخوذة من هذا الحساب لا تقدّم يقينًا رياضيًا ولذا فقد تخطيء الواقع.



المحور الثالث: وقفة مع أدلّة القوم على الحسن والقبح العقليَّين

صحيح أن السيد الشهيد من القائلين بالحسن والقبح العقليَّين إلّا أنّ ذلك لا يستلزم منه القبول بالنقوض التي ذكرها القوم لتثبيت هذا الأصل، بل إنّه (قدّه) وضع هذه النقوض على بساط البحث ونقدها، تمهيدًا لإبراز الرؤية التي يراها مناسبةً في المقام. ومن المناسب الإشارة بدايةً إلى أنه (قدّه) فرز مواقف القوم إزاء هذه المسألة ضمن تيارات أربعة:

التيّار الأول: وهو تيار الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليَّين والمدّعين أنّ الحسن هو ما حسّنه الشارع، والقبيح هو ما قبّحه الشارع.

التيّار الثاني: وهو تيار المحدّثين الأخباريين، المدّعين قصور العقل وعجزه عن إدراك الحسن والقبح لا بطلانهما في أنفسهما.

التيّار الثالث: وهو تيار مشهور الأصوليين، المصدّقين بأصل الحسن والقبح العقليَّين والمؤكدين على صحة الاعتماد على العقل في دركه لهما.

التيّار الرابع: وهو تيار الفلاسفة المسلمين - بحسب ما ينسب إليهم[2] -

---

= الجزء ٤، الصفحتان ١٣٤ و١٣٥. ولمزيد من التفصيل لاحظ كتابا **الأسس المنطقيّة للاستقراء** و**المذهب الذاتيّ في نظريّة المعرفة**.

(١) يقول (قدّه): «وحساب الاحتمالات ليس حاله كحال منطق أرسطو في عدم إفادته لتكثير المعارف البشريّة، فإن هذا طريق للتخطيّ إلى الخارجيّات». **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤١٨.

(٢) ويفهمه الشهيد الصدر من كلماتهم.



القائلين بأن الحسن هو ما حسّنه القانون، والقبيح هو ما قبّحه القانون[١].

ولقد وجّه أصحاب التيار الثالث - والذي ينتمي إليه الشهيد الصدر في النتيجة - نقضَين أساسيَّين لأصحاب المسلكَين الأوّل والثاني[٢] وهما:

النقض الأوّل: وحاصله أنّه مع إنكار الحسن والقبح العقليَّين يلزم بطلان أحكام العقل العملي الواقعة في طول الكتاب والسنّة، كحكم العقل بلزوم الطاعة وبوجوب المعرفة لحسنهما، وكحكمه بحرمة المعصية لقبحها[٣].

«أمّا بالنسبة لوجوب المعرفة[٤] فواضح إذ المفروض أنّه لم يثبت بعد وجود الشارع كي يتمسّك بحكمه، وأما بالنسبة لوجوب الطاعة وحرمة المعصية فلأنه لو لم يكن ذلك مدرَكًا بالعقل وأريد تثبيته بحكم الشرع نقلنا الكلام إلى إطاعة هذا الحكم، وهكذا إلى أن يتسلسل أو يدور»[٥].

النقض الثاني: وحاصله أنه مع إنكار الحسن والقبح العقليَّين يلزم بطلان أحكام العقل العملي في الرتبة السابقة عن الكتاب والسنّة، كحكم العقل بقبح إجراء المعجزة على يد من يدّعي النبوّة كذبًا لكونه إضلالًا. ومع إبطال هذا الحكم لا يبقى مَدرَكٌ لإثبات النبوّة[٦].

---

(١) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٠.

(٢) وللرابع أيضًا فإنّه بناءً على هذا العرض يرجع مدّعاهم بعد التحليل إلى ما يماثل مدّعى الأشاعرة.

(٣) تقدّم الإشارة إلى هذا النقض في الفصل الأوّل في الهامش.

(٤) ولكن يلاحظ أنّ هذا الحكم ليس واقعًا في طول الكتاب والسنّة بل هو في الرتبة السابقة عليهما، حاله كحال النقض الثاني، ويشهد لذلك قوله الآتي (قدّه): «إذ المفروض أنّه لم يثبت بعد وجود الشارع كي يُتمسّك بحكمه».

(٥) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٢١. ووجه التسلسل أو الدور أن وجوب الطاعة وحرمة المعصية إن كانا بحكمٍ شرعيّ نقلنا الكلام إلى ذاك الحكم الشرعي، فإنّه أيضًا تجب طاعته والمفروض أن وجوب الطاعة وحرمة المعصية يثبتان بحكم شرعيّ فيتسلسل الأمر أو يدور وكلاهما باطل. فيثبت أن وجوب الطاعة وحرمة المعصية بحكم العقل.

(٦) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٢١؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحتان ١٣٥ و١٣٦. ولقد تقدّم ذكر هذا النقد من قبَل الميرزا النّائيني والسيد الخوئي في هذا الفصل.



أمّا النقض الأوّل فيرى (قدّه) أنّ بإمكان الأشعريّ والأخباريّ دفعه بأحد وجهَين:

الأوّل: دعوى كفاية حكم العقل باحتمال العقاب لدفع العبد نحو تحصيل المعرفة والطاعة والابتعاد عن المعصية بلا حاجة إلى توسيط حكم العقل بقبح المعصية وحسن الطاعة والمعرفة. وهذا الاحتمال مُدرَكٌ للأشعريّ عن طريق علمه بوعد اللّه ووعيده الثابتَين بالأدلّة القطعيّة، واحتمال صدق هذا الوعد والوعيد راجحٌ على احتمال كذبه[1]، ومدرَكٌ للأخباريّ باحتماله حسن الطاعة وقبح المعصية مع عدم احتماله للعكس[2].

الثاني: (وهذا يختصّ فقط بمسألة وجوب الطاعة وحرمة المعصية) دعوى القطع بثبوت العقاب على المخالفة وهو حاصلٌ للأشعريّ لإيمانه بإدراك العقل للحسن والقبح بمعنى النقص والكمال، وقد ثبت أنّ المولى توعّد بالعقاب على من خالف أوامره، فلو لم يصدق في وعيده لكان كاذبًا، والكذب كالجهل نقصٌ بحكم العقل النظريّ وهو محال عليه تعالى[3]، وحاصلٌ للأخباري نتيجة الأخبار الكثيرة الدالّة على ذلك بل الدالّة أيضًا على حسن الطاعة وقبح المعصية[4].

وأمّا النقض الثاني فيرى (قدّه) أنّه غير صحيح لإيرادَين:

الأوّل: إنّ المعجز إما أن يكون دليلًا على النبوة وصدق مدّعيها أو لا. فإن كان كذلك كفى مدركًا لإثبات النبوة من دون حاجةٍ إلى ضمّ مسألة قبح التضليل، وإن لم يكن كذلك لم يكن إجراؤه تضليلًا[5].

---

(١) ويلاحظ على هذا الكلام أنّ حكم العقل باحتمال العقاب هو تعبيرٌ آخر عن حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل، وهذا حكم للعقل العملي لا العقل النظري، ذلك أنّه (قدّه) عرّف العقل العمليّ بأنّه إدراك لما ينبغي وقوعه أو عدم وقوعه، ولزوم دفع الضرر المحتمل إدراك لما ينبغي وقوعه.

(٢) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٢١ و٤٢٢؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٥.

(٣) ناقش السيد الحائري هذا الكلام ورفض قياس الكذب بالجهل، فإن الكذب إنّما يكون نقصًا لكونه قبيحًا، بخلاف الجهل فإنّه نقص بنحو مستقل عن الحسن والقبح. لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، التعليقة رقم ١، الصفحة ٤٢٢.

(٤) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٢.

(٥) لاحظ: المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٢٣. ولهذا الإيراد تقرير آخر في **بحوث في علم الأصول**، =



الثاني: دعوى أنّ الدليل التام لإثبات النبوة هو القائم على أساس حساب الاحتمالات وذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: وحاصله أنّ إجراء المعجز دليل تام على النبوة وصدق مدّعيها من دون حاجةٍ إلى ضمّ مسألة قبح التضليل إليه، فتسبيح الحصى - مثلًا - خرق لنواميس الطبيعة باعتبار دلالة حساب الاحتمالات على أن سكوتها ليس من باب الصدفة، وهذا الخرق دالٌ هو الآخر على ارتباط صاحب المعجزة بما وراء الطبيعة وخالقها. وما دمنا لا نحتمل كذبه أو اشتباهه فإن دعواه تصبح ثابتة[١].

الوجه الثاني: ويتمّ من خلال استقراء المجتمعات المختلفة الكثيرة في الزمن الحاضر وعبر التاريخ، بحيث يحصل للمستقرئ القطع بأنّه لا يفوق أيّ نابغةٍ مجتمعه إلا بنسبةٍ معيّنةٍ من الفهم والذكاء. ثم يلاحظ الفرق الواسع والهائل بين مجتمع النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأفكار التي جاء بها صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «فيثبت بذلك أن تلك الأحكام والأفكار ليست له إن هي إلّا وحي يوحى علّمه شديد القوى»[٢].

الوجه الثالث: وذلك بملاحظة أحوال الرسول صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأمانته وصدقه وصموده أمام المحن والمصائب، الدالة بحساب الاحتمالات على أنّه لو كان كاذبًا في دعواه لكفى ما واجهه لرفع يده عنها. «فمن لاحظ كل هذا وما إليه حصل له القطع - إن كان سليمًا في فطرته وعقله - بنبوّته صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»[٣].

وبسقوط النقضَين المتقدمَين يبرز لدينا التساؤل التالي: ما هو الدليل الذي يراه الشهيد الصدر تامًّا، وصالحًا لمواجهة المنكرين؟

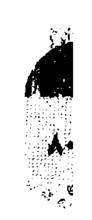
الجواب: لا بدّ أولًا وقبل كل شيء التنبُّه إلى الفارق الجوهري الكامن بين الحسن والقبح العقليّين والحسن والقبح الشرعيّين، فإنّ الأول يشير إلى أمرٍ واقعي

= الجزء ٤، الصفحة ١٣٦ فلاحظه. هذا ولكن بالإمكان دعوى أن الدليل على صدق مدّعي النبوة مركب من أمرَين، أحدهما هو إظهار المعجزة، والثاني الإيمان السابق عليها بقبح إجرائها على يد مدّعيها كذبًا.

(١) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٢٤ و٤٢٥. ولكن يبقى محذور كون إجراء المعجز كان بداعي التضليل، فكيف يمكن دفعه؟

(٢) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٢٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٢٥ و٤٢٦.



أدركه العقل بخلاف الثاني الذي يحكي عن أمرٍ اعتباري جعله الشارع.

يقول (قدّه): «فليست نسبة الحسن والقبح العقليّين إلى الحسن والقبح الشرعيَّين كنسبة الموت الناشئ بفعل غير المولى إلى الموت الناشئ بفعل المولى، حيث إنّهما لا يختلفان في جوهرهما، وإنما الفرق في أن الموت تارةً يكون بسبب قتل المولى لعبده، وأخرى بسبب قتل شخصٍ آخر إيّاه مثلًا، وحقيقة الموت لا تختلف في كلتا الحالتَين. وإنما نسبة الحسن والقبح الذاتيّين إلى الحسن والقبح الشرعيَّين، كنسبة السلطنة الواقعيّة إلى السلطنة الشرعية المختلفتَين جوهريًا - إلى أن يقول - فالحسن والقبح الذاتيان عبارة عن واقع الحسن والقبح ونفس المعنون، بينما الحسن والقبح الشرعيان عبارة عن عنوان الحسن والقبح الثابت بالجعل والاعتبار»[1].

وعليه فالأشاعرة لم يلتفتوا إلى هذا الفارق الجوهري، ولو أنّهم التفتوا إليه لأمكنهم القبول بأن إدراك العقل للحسن والقبح أمرٌ ثابت بالبداهة والوجدان.

المحور الرابع: بيان ملاك حكم العقل بالحسن والقبح

وبوصول البحث إلى هذا المستوى نصل إلى طرح التساؤل التالي: ما هو الملاك في حكم العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر؟ هل هو وجود المصلحة في بعضها والمفسدة في بعضها الآخر فيكون الأجدر حينذاك تسمية الحسن والقبح بالحسن والقبح العقلائيَّين[2]، أم أنّ للعقل إدراكهما بمعزل عن المصلحة والمفسدة، وهذا هو المناسب لتسميتهما بالعقليَّين؟

يؤكّد السيد الصدر على عدم تبعيّة الحسن والقبح في الأفعال للمصلحة والمفسدة فيقول: «الواقع أن الإدراك الموجود في نفوس الناس - سواء فرضناه حقًّا أم لا - غير مرتبطٍ بباب المصلحة والمفسدة»[3].

وفي سبيل إيضاح متبنّاه يناقش (قدّه) القول بالتبعيّة من جهتَين:

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٢٦ و٤٢٧.

(٢) كما فعل المحقق الإصفهاني بغضّ النظر عن صحة النسبة إلى الفلاسفة وعدمها.

(٣) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٢٨.



الأولى: ما يمكن أن يُفرَض لهذا القول من أنحاء متصورة للمصلحة والمفسدة وهي ثلاثة، وفي جميعها قد يتخلّف الحسن والقبح عن المصلحة والمفسدة فلا يدور معها وجودًا وعدمًا.

الثانية: ما ذكره المحقق الخراسانيّ في مقام توجيه هذه التبعيّة حيث فهم السيد الشهيد منه أنّه بصدد توجيه القول بالتبعيّة، وسيوافيك نصّ كلامه فانتظر.

أمّا بالنسبة للجهة الأولى فذكر (قدّه) أنّ الأنحاء الثلاث المتصوّرة للمصلحة والمفسدة هي:

١- المصلحة والمفسدة الشخصيّتان بالنسبة لقوة من قوى النفس.

٢- المصلحة والمفسدة الشخصيّتان بالنسبة للنفس البشرية، ويُقصد منهما ما يوجب كمالًا للنفس أو نقصًا لها.

٣- المصلحة والمفسدة النوعيّتان.

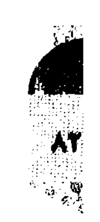
أمّا النحو الأول فله صورتان إذ إمّا أن يراد منهما - المصلحة والمفسدة - ما هو علّة تامّة لانقداح الداعي إلى الفعل أو الترك، أو ما هو مقتضٍ له.

أمّا الأول، فليس بصحيح لاستلزامه أن يصدر من الإنسان ما هو حسنٌ دائمًا ولا يصدر منه القبيح.

وأمّا الثاني، فغير صحيح أيضًا لإدراك الإنسان بالوجدان الفرق بين حالة ارتكابه لما يعتقد قبحه وحالة ارتكابه لما هو خلاف مصالحه، فالفرق واضحٌ بين من يمارس التدخين مع اعتقاده بأنّه خلاف مصلحته وبين من يكشف سرّ أخيه مع اعتقاده بقبحه.

وأمّا النحو الثاني فيلزم منه أن يكون الحسن والقبح في طول كمال النفس ونقصها، ووقوع المزاحمة بين الكمالات والنقائص في مقام استنتاج كون هذا الفعل حسنًا أو قبيحًا والحال أنّ الأمر بالعكس.

ويمثّل (قدّه) لذلك بفرض كون كشف سرّ الأخ مقدّمةً لتحصيل علم من أهم العلوم، فإنّه على القول بكون الحسن والقبح في طول الكمال والنقص يلزم مقايسة المقدار الذي يزول من النفس بسبب كشف السرّ مرّةً واحدةً من ملكة كتمان السر، بمقدار الكمال الذي تحصل عليه النفس من كمال العلم فإن كان الثاني أرجح حكم



المرء بحسن كشف السر. أمّا على القول بكون الكمال والنقص في طول الحسن والقبح فسيبقى كشف السرّ قبيحا[١].

وأمّا النحو الثالث - والذي يقول به الفلاسفة - فغير صحيح أيضًا إذ بناءً عليه سيقع التزاحم - في المثال المتقدّم - بين المصلحة النوعيّة المترتّبة على تحصيل العلم وبين المفسدة النوعيّة المترتبة على كشف السر، وسيتقدّم الأقوى منهما، وهذا خلاف ما يجده الإنسان بوجدانه من بقاء كشف السر على قبحه[٢].

وأمّا بالنسبة للجهة الثانية فقد ناقش الشهيدُ الصدرُ الآخوندَ في إرجاعه الحسن العقليّ إلى ما يكون المدرَك فيه مسانخًا للقوة العاقلة، وإرجاعه القبح العقليّ إلى ما يكون المدرَك فيه مباينًا لها[٣]. وأورد عليه أربعة نقوضٍ مضافًا لما أورده على أصل كلامه.

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣٠. ويفهم من هذا الكلام أنّ الشهيد الصدر يرى أنّ الحسن والقبح ذاتيّان للأفعال المتّصفة بهما.

(٢) يتّضح بشكلٍ جليّ من هذا الكلام وممّا سبقه تركيز الشهيد الصدر على أن إدراك الحسن والقبح العقليّين أمر وجدانيّ. يقول (قدّه) - تعليقًا على ما يدّعى من تبعية الحسن والقبح للمصلحة والمفسدة -: «إنّ هذه الفرضيّة تربط بين القبح والحسن والمفسدة والمصلحة وتجعل إدراك الأخيرَين سببًا لجعل الأوّلَين وهذا لا ينسجم مع الوجدانيّات الأخلاقيّة في باب الحسن والقبح لأنها تبرهن على أنهما باب مستقلّ ومفصول عن باب المصلحة والمفسدة». **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٣) قال الآخوند (قدّه): «إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا مجال لإنكار اختلاف الأفعال بحسب خصوصيّات وجودها سعةً وضيقًا، وخيرًا وشرًا الموجب لاختلافها بسبب المنافرة والملائمة للقوة العاقلة، ومع ذا لا يكاد أن يبقى مجال لإنكار الحسن والقبح عقلًا إذ لا نعني بها إلا كون الشيء في نفسه ملائمًا للعقل فيعجبه أو منافرًا فيعذّبه، وبالضرورة إنّهما يوجبان صحة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختارًا بما هو فاعل، كما لا يكاد أن يخفى على عاقل. ودعوى عدم اختلاف الأفعال في ذلك كدعوى عدم إيراث ذلك تفاوتًا فيها وملائمةً ومنافرةً للعقل. كدعوى عدم صحّة مدح الفاعل وذّمه على صدور الفعل الملائم والمنافر بالاختيار، مكابرة واضحة. - إلى أن يقول - ثم إنّه ظهر مما ذكر بيان ما هو سبب اتّصاف الأفعال عند العقل بالحسن والقبح اتّصافها بهما أيضًا عنده جلّ شأنه، ولا يبقى مجال لإنكار ذلك بتقريب أنه من المحتمل أن يكون ملائمات العقل ومنافراته بالقياس إليه تعالى كملائمات سائر القوى ومنافراتها بالنسبة إليه، فكما لا يتفاوت عنده الملائم والمنافر لها بل على حدٍّ سواء، كذلك كان حال ملائماته ومنافراته بالإضافة إليه تعالى، وذلك لما عرفت من أنّ سلب الاتصاف هو الاختلاف =



أمّا أبرز تلك النقوض فهو أنّه يلزم على ما ذكره أن يكون المباح مستقبحًا في نظر الراقي على صعيد العقل النظري، وأمرًا عاديًا في نظر الداني. وذلك لأن نسبة الفعل المباح إلى الراقي كنسبة الفعل القبيح إلى الداني. والحال أنّ الأمر ليس كذلك بالوجدان[١].

وأمّا ما يرد على أصل كلامه فعبارة عن أمرَين:

الأوّل: إنّه (قدّه) خلط بين المدرَك بالذات والمدرَك بالعرض، وملائمة أو منافرة القوة العاقلة إنما هو مع المدرَك بالذات - وهو الصورة الذهنيّة للشيء - لا مع المدرَك بالعرض. والصور الذهنيّة للأشياء من سنخٍ واحد ودرجةٍ تجرّدية واحدة، ولذا فلا معنى للقول بأنّ بعضها ملائم للقوة العاقلة وموجب لانبساطها وبعضها الآخر منافرٌ لها وموجب لانقباضها، «ولذا ترى وجدانًا: أنّ القوة العاقلة ليس الأولى بها أن تدرك العدل فقط دون الظلم، كما كان الأولى بالقوة الباصرة أن تدرك الصورة الحسنة دون القبيحة، والأولى بالقوة الشامة أن تشمّ الروائح العطرة دون الكريهة»[٢].

= في السنخيّة والبينونة في الوجود بحسب سعته وكماله، وضيقه ونقصه بما له من الأثر خيرًا وشرًا.

ولا يخفى أن هذا كلما كان الوجود أكمل كان أظهر وأبين، ولأجل ذلك يكون كلما كان العقل أكمل كان استقلاله بهما فيها أكثر والملائمة والمنافرة أبين وأظهر، وكلّما كان أنقص كان ذلك اقلّ، إلى أن لا يرى المنافر منافرًا والملائم ملائمًا بل يرى بالعكس». **فوائد الأصول**، الصفحتان ١٢٤ و١٢٥.

وإنما نقلنا كلامه بطوله لما يتضمّنه من فوائد جمّة. ولقد استفاد الشهيد الصدر من هذه الكلمات أن الآخوند يرجع الحسن والقبح - ببيان خاص - إلى باب المصلحة والمفسدة. ولكن للآخوند عبائر بعد هذه الكلمات ينفي فيها كون الحسن والقبح راجعَين إلى باب المصلحة والمفسدة. يقول (قدّه): «ثمّ إنّه بعد الإحاطة بجميع ما ذكرنا من البيان لا حاجة إلى إقامة برهان على كونهما عقليَّين، مع ضرورة شهادة الوجدان على حسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان ووضوح بطلان ما أجيب عنه من منعه بالمعنى المتنازع فيه، بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته والكمال والنقص، ضرورة استقلال العقل بحسن الإحسان ولو فيما خالف الغرض، وبقبح الظلم ولو فيما وافقه».

نعم، قد يقال بأنّ الشهيد الصدر يرى القول بتبعيّة الحسن والقبح للكمال والنقص، مآله إلى إرجاعهما إلى باب المصلحة والمفسدة وإن لم يكن الآخوند قاصدًا لذلك.

(١) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٣٣ إلى ٤٣٥. ومن الواضح بشكل جلي أنّه (قدّه) يركّز على الجانب الوجداني لإثبات مدّعاه.

(٢) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٣٣. ولكن يمكن أن يقال بأنّ الصورة الذهنيّة التي حضرت =



الثاني: إنّ انبساط القوة العاقلة أو انقباضها - إن سُلِّم به - لا يصح جعله منشأً لصحة المدح أو الذمّ كما ادّعاه (قدّه). فإنّ المنشأ إما أن يكون عبارةً عن اعتبار العقلاء وجعلهم وهذا يرجع إلى إنكار الحسن والقبح العقليَّين، وإما أن يكون عبارةً عن خصوصيّة ذاتيّة في الفعل أوجبت صحة المدح والذمّ. وهذا تفسيرٌ للحسن والقبح يغني عن ضمّ انبساط القوة العاقلة وانقباضها[١].

المحور الخامس: حقّانيّة العقل العملي: السلطنة، لوح الواقع

ناقش الشهيد الصدر (قدّه) الفلاسفة في دعواهم منشأية المصالح والمفاسد في الأفعال لأحكام العقل بالحسن والقبح فيها - وقد تقدم هذا النقاش، وفي دعواهم كون أحكام العقل العملي من المشهورات. وسنخصص هذا المحور لعرض وجهة نظره في الدعوى الثانية، لنصل من خلال ذلك إلى معرفة رأيه في حقيقة قضايا العقل العملي وبذلك تكتمل الصورة المرتبطة برؤيته للحسن والقبح.

السؤال الأوّل الذي يطرحه (قدّه) في المقام هو: ما المراد من كون قضايا العقل العملي من المشهورات؟

يجيب (قدّه) بأنّ ها هنا احتمالَين لا ثالث لهما:

الاحتمال الأوّل: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني من كون المراد إنكار الما بإزاء الواقعيّ لهذه القضايا[٢]. فهذه القضايا لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها[٣]، والبرهان على ذلك هو أن هذه القضايا ليست من مواد البرهان الست المسطورة في كتب الميزان[٤].

= لدى القوة العاقلة إنما يُحكم عليها بما هي مرآة وفانية في ذيها، فيكون الحكم في الحقيقة على نحو القضية الحقيقية لا الذهنيّة.

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٣٥. ولكن يمكن للآخوند أن يعتبر هذه الخصوصيّة عبارةً عن انبساط القوة العاقلة أو انقباضها حين مواجهتها للفعل، فيكون الملحوظ في تلك الخصوصيّة مجموع الأمرَين لا أحدهما على الخصوص.

(٢) فتكون هذه القضايا إنشائيّةً لا خبريةً.

(٣) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣١١.

(٤) تقدم نقل نصّ كلامه في الفصل الأوّل؛ الحسن والقبح مشهورات أم يقينيّات، الاتجاه الأوّل.



إلّا أنّ هذا البرهان إن تمَّ فإنّه لا يدلّ على أكثر من نفي ضمان حقّانيّة قضايا العقل العمليّ ولا يدلّ على مدّعى المحقق الأصفهاني.

مضافًا إلى أنّه غير تامٍ في نفسه، إذ حصر مواد البرهان بالست المسطورة في كتب الميزان ليس من الضروريات، فهو ليس من الأوّليات ولا الفطريات ولا متواترًا ولا من المحسوسات أو التجريبيات أو الحدسيات، فتعيّن كونه من الاستقرائيّات. «وهذا الاستقراء موقوف على تسليم عدم كون باب حسن العدل وقبح الظلم مثلًا من الضروريات العقليّة، إذن فلا يمكن الاستدلال على عدم ضرورية الحسن والقبح بعدم دخولها في الضروريات الست، فإنّ هذا البرهان دوريّ»[1].

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود نفي ضمان حقّانيّة هذه القضايا. وما قد يُدّعى من كون الشهرة هي الضامن لذلك مردودٌ بأنها لا تصلح له.

وهذا الاحتمال باطلٌ هو الآخر لما سيأتي من دليلٍ على حقّانيّة هذه القضايا.

وأمّا السؤال الثاني والذي نطرحه باسمه (قدّه) في المقام فهو: هل يوجد برهان يثبت حقّانيّة مدرَكات العقل العملي أم لا؟

قد يقال بوجود ما يثبت العكس أي عدم حقّانيّة هذه المدرَكات وذلك ببراهين ثلاثة جميعها لا يسلم من النقد.

أما البرهان الأول فهو ما ذكره الأشاعرة من أن الفعل إنّما يتصف بالحسن والقبح إن كان اختياريًا، والحال أن الإنسان مجبورٌ في أفعاله[2].

ولكن هذا البرهان غير تام - بنظر السيد الصدر - للنقاش في دعوى مجبورية الإنسان في أفعاله إذ الثابت بداهةً هو العكس[3]، مضافًا إلى أنّه لو تمّ فإنّه لا يثبت عدم حقّانيّة مدركات العقل العملي لأنّ العقل العملي إنّما يحكم بقضيّة شرطيّة

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٥.

(٢) تقدم ذكر هذا الدليل مفصّلاً في الفصل الأول مع ما يصلح جوابًا له.

(٣) يقول (قدّه): «ولكن لدى التحليل يظهر أن حكم العقل بالبداهة بحسن بعض أفعال الناس وقبح بعضها مرجعه إلى حكم العقل النظري بصغرى بديهية، وهي الاختيار، وحكم العقل العملي بكبرى بديهية، وهي اتصاف الفعل الاختياري بالحسن والقبح». **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٥.



«وهي أنّ الفعل إن كان اختياريًا اتصف بالحسن والقبح، وإنكار الشرط لا يؤدي بنا إلى إنكار القضية الشرطيّة»[١].

وأما البرهان الثاني فهو ما يمكن صياغته وفق مباني الفلاسفة - وإن لم يذكروه - وحاصله أن الحسن والقبح إن كانا واقعيَّين فهما إمّا من المعقولات الثانية الفلسفية، كالوجوب والإمكان، وإمّا من المقولات العرضيّة كالسواد والبياض ونحوهما[٢].

والأول غير صحيح، لاستلزامه انتزاع شيءٍ واحد من أمورٍ متباينة بما هي متباينة، ذلك أنّ الأفعال المعروضة للحسن والقبح قد تكون متباينةً بتمام الذات، «بل ربما ينتزع هذا الشيء الواحد من الوجود والعدم، فوجود الإكرام - مثلًا - حسن، وعدم الانتقام - أيضًا - حسنٌ، في حين لا جامع بين الوجود والعدم»[٣].

والثاني حاله كذلك لاستلزامه عدم اتصاف الأفعال قبل وجودها بالحسن والقبح إذ لا يُعقَل وجود العرض قبل وجود المعروض. وهذا منافٍ لماهية الحسن والقبح[٤]، فإنّ الفعل الحسن يدعو الإنسان لإيجاده، والفعل القبيح يدعوه لتركه، ولازم ذلك أن يتقدّم اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح على وجود نفس الأفعال خارجًا.

يجيب السيد الشهيد ها هنا بطرحٍ جديدٍ غير معهود قبله: **لا بدّ من التمييز بين لوح الواقع ولوح الوجود**. وبناءً عليه فهذا البرهان غير تامٍ لأمرَين:

الأوّل: أنّه مبتنٍ على مساواة لوح الواقع للوح الوجود والخارج. ولذا فما لا يكون أصيلًا فهو إمّا أمر انتزاعيٌ انتزعه العقل وإمّا أمر عرضيٌ، والحال أن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، ومن موجوداته الحسن والقبح، كالإمكان والوجوب.

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٥.

(٢) يوجد تشويش في العبارة الموجودة في تقريرات السيد الحائري حيث عبّر عن المقولات العرضية بالمعقولات الثانية المنطقيّة، قال: «الثاني: ما يكون أصيلًا، وهو ما يكون ظرف عروضه واتصافه هو الخارج كالسواد والبياض ونحوهما. وهذا هو المعقول الثانويّ في المصطلح المنطقيّ». **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٦.

(٣) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٦.

(٤) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.



يقول (قدّه): «إنّ الحسن والقبح ليسا انتزاعيَّين - بمعنًى يقابل الوجود في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الخارج - حتى يرد الإشكال الأول، ولا خارجيَّين حتى يرد الإشكال الثاني، بل هما من موجودات لوح الواقع»[١].

فقضايا الحسن والقبح العقليَّين، «قضايا واقعيّة دور العقل فيها هو دور المدرِك الكاشف على حدّ القضايا النظرية الأخرى، غاية الأمر أنّ هذه القضايا قضايا واقعيّة تحققها بنفسها لا بوجودها الخارجيّ نظير مقولات الإمكان والاستحالة والامتناع من مدرَكات العقل النظري»[٢].

الثاني[٣]**:** يمكن اختيار الشق الأوّل - أي أنّهما من المعقولات الثانية الفلسفيّة، والجامع بين الأفعال المختلفة ماهيةً وحقيقةً هو دخولها تحت السلطنة - أي مقدورًا عليها - وكونها في طولها. وبناءً عليه فالحسن والقبح أمران واقعيّان بواقعيّة منشأ انتزاعهما وهي السلطنة[٤]، وهي الجامع لحصص الحسن والقبح[٥].

وأمّا البرهان الثالث فهو ما ذكره بعض المتكلمين بناءً على أنّ كل ما يعرض الشيء حقيقةً فيجب أن يكون ذاتيًّا له لأنّ كل ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات. فلو كان الحسن والقبح واقعيَّين لكانا ذاتيَّين، والحال أنهما ليسا كذلك بل يختلفان بالوجوه والاعتبارات.

وهذا البرهان غير تامٍ أيضًا - بنظر السيد الشهيد - لأنّ الحسن والقبح لا يختلفان بالوجوه والاعتبارات، بل هما ذاتيّان للأفعال المتّصفة بهما، وما «يتراءى من الاختلاف ينشأ من مسألة التزاحم»[٦].

مضافًا إلى أنّه لو سُلِّم - تنزّلًا - وقوع الاختلاف في الحسن والقبح بالوجوه

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٧. ولاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(٣) وهذا جواب تنزّليّ.

(٤) يأتي بيان معنى السلطنة.

(٥) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٤٧.

(٦) هذا الكلام ينسجم في الجملة مع ما أشرنا إليه في أحد هوامش الفصل الأوّل من أنّ الإمام الخميني يرى أنّ الصدق حسنٌ ذاتًا، والكذبَ قبيحٌ ذاتًا.



والاعتبارات، فإنّها - الوجوه والاعتبارات - حيثيّات تقيديّة، توجب تحديد حصص الحسن والقبح، أي أنّ المتّصف بالحسن مثلًا ليس هو مطلق الصدق، وإنّما ذاك الصدق غير المحفوف بمضارٍ غالبةٍ على نفعه، والمتّصف بالقبح ليس هو مطلق الكذب وإنّما ذاك الكذب غير المحفوف بمنافع غالبةٍ على ضرّه، وهذا التحصيص لا ينافي كون الحسن والقبح ذاتيَّين لهذه الحصص، بخلاف ما لو أُخذت الوجوه والاعتبارات كحيثيّات تعليلية[1].

وبذكرنا لما يراه الشهيد الصدر (قدّه) مبطلًا لجميع البراهين الواردة لإثبات عدم حقّانيّة مدركات العقل العملي، نعرض لما يراه مثبتًا لحقّانيّة هذه المدركات، وذلك أوّلًا ببيان ما يراه (قدّه) معيارًا لتلك الحقّانيّة، وثانيًا ببيان الدليل على ثبوتها.

أمّا بالنسبة لمعيار حقّانية أحكام العقل العملي، فيرى (قدّه) أنّه عبارة عن «الضرورة الخُلقيّة الثابتة في لوح الواقع بقطع النظر عن اعتبار أيّ معتبر».

وهذه الضرورة الخُلقية مباينة للضرورة التكوينيّة ماهيّةً ورتبةً، فإنّها تعني الانبغاء والأحرائيّة في مقابل الوجوب. وهي في طول السلطنة بخلاف الضرورة التكوينيّة التي هي في عرضها.

وتوضيح ذلك أنّ السيد الشهيد (قدّه) يرى أن نسبة شيء إلى شيء بعد استثناء نسبة الامتناع هي واحدة من ثلاث: **الوجوب، الإمكان، والسلطنة.**

أمّا الوجوب فهو نسبة الشيء إلى علّته التكوينيّة، وأمّا الإمكان فهو نسبته إلى قابله، وأمّا السلطنة فهي نسبة الفعل الاختياريّ إلى فاعله. وفرقٌ بين الوجوب والسلطنة فإنّ الوجوب يعني أن الفعل واجب الصدور عن الفاعل، بينما السلطنة تعني أنّه «له أن يفعل وأن لا يفعل»[2].

وبهذا «فالقاعدة التي تصحّ في كل المواضع هي: أنّ الشيء لا يوجد إلّا

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٤٨.

(٢) والفرق بين السلطنة والإمكان بحسب وجهة نظره هو أنّ السلطنة تحكي عن نسبة الفعل إلى فاعله المختار، بينما يحكي الإمكان عن نسبته إلى قابله.

يبقى أنّ القوم لم يقصروا الإمكان على هذا المعنى بالخصوص، فإنّ نسبة الفعل إلى جزء علّته هي الإمكان أيضًا.



بالوجوب أو السلطنة، لا أنّ الشيء بشكلٍ عام ما لم يجب لم يوجد»[1].

وباتضاح معنى نسبة السلطنة نقول إنّ الضرورة الخُلقيّة التي هي في طول السلطنة هي المصححة للحكم بالحسن والقبح إذ لا تتصف الأمور غير الاختياريّة بهما[2].

ولا يكتفي شهيدنا (قدّه) بهذا المقدار من البيان، بلّ يتعدّى ذلك إلى القول بأنّ وجود نسبة أخرى إلى جانب نسبة الوجوب والإمكان بحسب عالم التصوّر أمرٌ بديهيّ، وبحسب عالم التصديق يمكن البرهنة عليه بنحوٍ إبداعيّ لم يسبقه أحد إليه.

يقول (قدّه): «وبالإمكان أن نقيم برهانًا على وجود نسبة السلطنة واقعًا في الجملة، ويكون هذا أوّل مرةٍ في تاريخ هذه المسألة؛ لعدم الاقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، وإثباتها بالبرهان»[3].

وحاصل هذا البرهان هو أنّنا لو بنينا على أن النسب في الخارج تنحصر في الوجوب والإمكان، فإننا نفترض مثالًا يلزم منه خرم قاعدتَين عقليّتَين أو على الأقلّ واحدةً منهما. وهاتان القاعدتان هما:

١- إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يكون علّةً للمحال بالذات.

٢- إنّ المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولًا ولو لمحالٍ ذاتيّ آخر.

وهذا المثال هو أن نفترض ضدَّين وجوديَّين لا ثالث لهما، ونلحظ نسبتهما إلى ما يمكن فرضه فاعلًا لأحدهما. «وبعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدَّين وجوديَّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون - بعد فرض وجود جسمٍ مثلًا كي يتّصف بالحركة والسكون - محالٌ بالذّات، كارتفاع النقيضَين. وحينئذٍ نلفت النظر إلى ضدَّين لا ثالث لهما، ونقول:

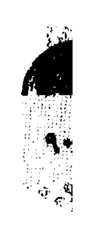
إنّ من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذَين الضدَّين مرجِّحٌ لأحدهما

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٤٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٤٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٤٢.



على الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان... قلنا: إنّه لو بُني على انحصار النسبة خارجًا في الوجوب والإمكان، للزم كون الممكن بالذات - وهو عدم المرجِّح لكلّ من الضدَّين - علّةً لارتفاع الضدَّين اللذَين لا ثالث لهما، الذي هو محالٌ بالذات. وهذا انخرامٌ لكلتا القاعدتَين العقليّتَين... ولو قلنا باستحالة انتفاء المرجِّح في سلسلة العلل[1]، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب[2]، بينما لو سلّمنا وجود النسبة الثالثة في الخارج، فلا يبقى هناك إشكال، إذ يوجد أحد الضدَّين حينئذٍ بالسلطنة بلا حاجة إلى مرجِّح»[3].

وأمّا بالنسبة للدليل على ثبوت حقّانيّة أحكام العقل العمليّ فيرى (قدّه) أنّ أصل الحسن والقبح **أمرٌ وجدانيّ** لا يمكن البرهنة عليه لا بعقل التجربة، ولا بعقل البرهان، ولا بالبداهة.

أمّا **الأوّل** فلعدم ارتباط أحكام العقل العمليّ بباب التجربة. وأمّا **الثاني** فلأنّ كلّ قياس برهانيّ يتوقّف إنتاجه على التصديق بثبوت الأوسط للأصغر والأكبر، لأنّه واسطة في إثبات الأكبر للأصغر، فننقل الكلام إليه، فإمّا أن يكون التصديق به بديهيًّا مستغنيًا عن البرهان أو لا فيحتاج هو الآخر إلى قياسٍ يثبته. وهكذا إلى أن تنقطع السلسلة أو نقع في التسلسل. وأمّا الثالث فلأنّه لا يمكن البرهنة على أيّ بديهيّ ببداهته[4].

نعم المدّعى أنّهما - أصل الحسن والقبح - من المعارف التي تنبع من حاقّ النّفس، وكلّ معرفة حالها كذلك فهي مضمونة الصحّة ويستحيل فيها الخطأ.

ولو شُكّ في كون إدراك حسن شيء أو قبحه نابعًا من حاقّ النفس أو من

---

(١) أي أنّ النسبة بين الضدَّين اللذَين لا ثالث لهما والفاعل لأحدهما هي الوجوب لا الإمكان.

(٢) أي أنّ ارتفاع الضدَّين اللذَين لا ثالث لهما والذي هو محالٌ بالذات معلولٌ لمحالٍ بالذات آخر، وهو عدم وجود المرجِّح في سلسلة العلل.

ولكن قد يجاب بأنّ استحالة ارتفاع الضدَّين اللذَين لا ثالث لهما ليس معلولًا لاستحالة ارتفاع المرجِّح في سلسلة العلل وإنّما هو ملازمٌ له، فلا تنخرم القاعدة الثانية.

(٣) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٤٢ و٤٤٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٤٥٧.



تأديب المؤدّبين وتعليم المعلّمين وإيحاء المجتمع والقوانين، فغاية ما يمكن القيام به هو تنبيه النفس وإلفاتها إلى حقيقة هذا الإدراك. يقول (قدّه): «الممكن في المقام هو أن يعرض هذا الشخص على نفسه في أيّ قضية من قضايا العقل العملي هذَين الاحتمالَين، أعني: كون هذا الإدراك ناشئًا من حاقّ النفس أو من التأديب والتلقين. فإن احتمل الثاني أصبح هذا سببًا في الإنسان السويّ لزوال إدراكه وقطعه بتلك القضيّة. وإذا زال قطعه بذلك لم يمكن إرجاع القطع، إذ احتمال كون هذا الإدراك معلولًا للتأديب والتلقين حاله حال سائر احتمالات معلوليّة شيءٍ لشيء، ممّا لا يزول إلّا بأحد طريقَين: إمّا التجربة، بإبعاد ما يحتمل عليّته، كي يرى هل يبقى ما احتمل معلوليّته أو لا؟ وإمّا بمخالفته لقوانين العلّية، كرفض معلوليّة شيءٍ لشيءٍ أخسّ منه وأسفل في سلّم الوجود، وفيما نحن فيه لا يوجد شيء من الطريقَين. أمّا التجربة: فلأننا لم نجرّب أحدًا بعزله عن المجتمع والتأديبات، كي نرى هل يدرك قضايا العقل العمليّ أو لا. وأمّا قوانين العلّية: فلأنّ معلولية ذلك للتلقين والتأديب ليست على خلاف قوانين العلّية[1].

أمّا إذا لم يزل إدراكه وقطعه بذلك مع كونه إنسانًا سويًّا، فعدم زواله مع استعراض هذَين الاحتمالَين على النفس إمّا يكون ناشئًا من عدم معلوليته للتأديب أو التلقين[2]، أو من اعتقاده بعدم معلوليّته لذلك. ومن يعتقد بذلك يكفيه اعتقاده، ولا يحتاج إلى دليل»[3].

تطبيقات

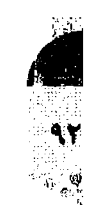
بعد الانتهاء من رسم الصورة الكاملة لتصوّر السيد الشهيد (قدّه) للحسن والقبح العقليَّين، لا بدّ من الإشارة إلى مطالب تطبيقيّة تفيد في تجلية هذه الصورة أكثر وفي الإجابة عمّا يمكن أن يرد من تساؤلات في مجال التطبيق.

---

(١) فيزول يقينه بحسن تلك القضيّة أو قبحها ولا يعود إليه.

(٢) أي واقعًا.

(٣) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٥٧ و٤٥٨. ونلاحظ ها هنا أنّ الشهيد الصدر وانسجامًا مع رؤيته المعرفيّة، يرى كفاية حصول الإنسان على اليقين الأصولي للتصديق بهذه القضية وهي أنّ الحسن والقبح من المعارف التي تنبع من حاقّ النفس.



المطلب الأوّل: في قولنا إنّ العدل حسن والظلم قبيح خطأٌ منطقيٌّ

تقدّم معنا في الفصل الأوّل الحديث عن الرؤى الموجودة في باب الحسن والقبح وأنّهما ذاتيَّين للأفعال التي تتصف بهما أم بالوجوه والاعتبارات. ولقد ذكرنا أنّ بعض الرؤى التقت على أنّهما ذاتيَّين لعنوانَي العدل والظلم دون سواهما من العناوين. قال المحقق الأصفهاني: «بل المراد بذاتيّة الحسن والقبح كون الحكمَين عرضًا ذاتيًّا، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يُحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ من دون لحاظ اندراجه تحت عنوانٍ آخر، بخلاف سائر العناوين»[١].

إلّا أنّ الشهيد الصدر (قدّه) يرى أنّ في قولنا: العدل حسن والظلم قبيح، خطأٌ منطقيّ. وذلك أن هاتَين القضيتَين ضرورتان بشرط المحمول. فنحن عندما نحكم على العدل بأنّه حسن، كان معنى ذلك أنّه ممّا ينبغي فعله. ولو حلّلنا معنى العدل لوجدنا أنّه إعطاء كل ذي حقٍ حقّه، أي أنّه قد أُخِذ ثبوت الحقّ لصاحب الحقّ في موضوع القضيّة. وهذا الحقّ أمرٌ واقعيّ وليس جعليًّا، إذ الكلام في مدرَكات العقل العمليّ التي هي أمورٌ واقعيّة. وإدراك العقل لهذا الحقّ هو الإدراك للحسن أي لما ينبغي فعله. وهذا يعني أن الحكم بالانبغاء مأخوذ في العدل الواقع موضوعًا لقضيّة «العدل حسن». وعليه فقولنا: «العدل حسن»، يرجع بالآخرة إلى قولنا: «الحسن حسن». وهكذا الكلام في قولنا: «الظلم قبيح».

وبناءً عليه فقولنا: «العدل حسنٌ» و«الظلم قبيحٌ» هو في الحقيقة تجميعٌ للقضايا الأوليّة، وقد جُعِلَ العدل والظلم اسمًا لكلّ ما فرض في الرتبة السابقة حسنه أو قبحه، ولذا فالصحيح أن يقال: حفظ الأمانة حسنٌ والصدق حسنٌ، والسرقة قبيحةٌ والخيانة قبيحةٌ وهكذا[٢].

---

(١) **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٤٤. وقد وافقه على ذلك السيّد الخوئي فلاحظ: **دراسات في علم الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠.

(٢) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٥١ و٤٥٢؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤١، والصفحة ١٣٧.



المطلب الثاني: انقسام العقل العمليّ إلى عقلٍ أوّل وعقلٍ ثانٍ

من الأدلّة التي يذكرها النافون لحقّانيّة أحكام العقل العمليّ هو ما ذكره الأخباريون من كثرة وقوع الأخطاء فيه بلحاظ حجم الاختلاف بين الأعراف والمجتمعات فيما يرجع إلى مدرَكات العقل العمليّ، «فكم من شيءٍ كان يراه عرف أو قبيلة حسنًا ويراه الآخرون قبيحًا»[١].

الشهيد الصدر المصرُّ والمؤكدُّ على ذاتية أحكام العقل العمليّ وبداهتِها، يدفع هذا الاستدلال بتقسيم العقل العمليّ إلى قسمَين: عقلٍ أوّلٍ وعقلٍ ثانٍ.

أمّا العقل الأول فشأنه إدراك حسن الأشياء وقبحها في نفسها بنحو الاقتضاء وأنّها تنبغي أو لا تنبغي مع قطع النظر عن مسألة التزاحم.

وأمّا العقل الثاني فشأنه إدراك حسن الأشياء وقبحها بعد تقديم الأهمّ على المهمّ في مورد التزاحم. وفي هذا المورد يقع الاختلاف بين العقلاء في تشخيص الأهمّ من المهم. وليس هذا الاختلاف موجبًا للتشكيك في أصل إدراكات العقل العمليّ[٢].

المطلب الثالث: استحقاق الثواب والعقاب مصداقٌ للحسن

المتداول على الكثير من الألسن أنّ الحسن هو ما يستحقّ فاعله المدح والثواب، وأنّ القبيح هو ما يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب. إلّا أنّ الشهيد الصدر يرى أن في المقام خلطٌ موجبٌ للخطأ. فإنّ الحسن هو ما ينبغي وقوعه، والقبيح هو ما لا ينبغي وقوعه. وقولنا حين مواجهة من صدر منه الحسن أو القبيح أنّه يستحقّ الثواب أو العقاب، ما هو إلّا تطبيقٌ آخر لما ينبغي وقوعه كأمر واقعيّ تكوينيّ.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٥.

(٢) لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحتان ٤٥٢ و٤٥٣؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٨. ويذكر (قدّه) مثالًا للتزاحم وذلك «كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة... فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم أحد الاقتضائين في قبال الآخر». **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٨.



فاستحقاق العقاب مثلًا هو مصداقٌ لما ينبغي وقوعه تجاه فاعل القبيح[١].

الأمر الثالث: آثار تلك الرؤية

من الطبيعيّ أن تكون لرؤية الإنسان تجاه موضوع تأصيليّ كالحسن والقبح في الأفعال أثرٌ في الكثير من أفكاره ورؤاه، فكيف إن كان هذا الإنسان مفكّرًا عملاقًا كالشهيد محمد باقر الصدر!

من المؤكَّد والمحتوم أن تنعكس تلك الرؤية في الكثير من طروحاته في شتّى الميادين. ولكننا ولضيق المقام سنقتصر ها هنا على ذكر ثلاثةٍ منها على أمل أن يوفّقنا اللّه لإلقاء الضوء على جميعها في دراسةٍ أخرى.

الأثر الأوّل: حقّ الطاعة

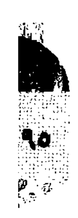
هل أن دائرة مولوية المولى الحقيقيّ تتّسع لتشمل جميع التكاليف، المقطوعة والمشكوكة، أم أنّها تنحصر فقط في دائرة التكاليف المقطوع بها؟

هذا السؤال يتكرر ذكره من السيد الشهيد في إطار تأكيده على سعة دائرة هذه المولوية. ومرجع ذلك إلى أن مالكيّة اللّه تعالى تشمل كل شيء، ولا بدّ لمن يريد التصرّف في تلك الدائرة أن يُحرز إذن اللّه له في ذلك. وما لم يحرِز هذا الإذن فإنّه يكون ممنوع التصرّف، فإنّ تصرّفَ والحال هذه فيكون قد خرج عن رسم العبوديّة واحترام مولاه. إذن للمولى على عبده حقّ طاعته في كل شيء، وهذا الحقّ هو أمرٌ واقعيّ أدركه العقل العمليّ إدراكًا أوّليًا باعتباره أمرًا حسنًا ممّا ينبغي وقوعه، لا أمرًا جعليًّا واعتباريًّا كما يراه أصحاب مسلك الحسن والقبح العقلائيّين. وكما أنّ هذا الحقّ مدرَكٌ أوّليّ للعقل العمليّ، فكذلك سعة دائرة هذا الحقّ - وكونها تشمل التكاليف المعلومة والمشكوكة - هي من المدرَكات الأوّلية للعقل العمليّ[٢]. وعليه «فالقاعدة العمليّة الأوّلية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤١.

(٢) فيكون حكم العقل بحسن طاعة المولى في كل شيء كحكمه الأوليّ بحسن طاعته.



يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ»[١].

الأثر الثاني: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

من الموضوعات الأصوليّة المهمة التي وقع البحث حولها بين المحققين هو قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فهل هي تامّة على إطلاقها أم لا؟ أم يوجد تفصيلٌ في البين[٢]؟

الشهيد الصدر (قدّه) وفي معرض بحثه لهذه المسألة لاحظ بدايةً أن العقل - باعتبار طبيعة مدركَاته - ينقسم إلى قسمَين: عقلٌ نظري وعقلٌ عمليّ. وينبغي البحث عن الملازمة في كلا القسمَين.

أمّا على صعيد العقل النظريّ، فباعتبار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وكون إدراك المصالح والمفاسد في الأشياء من شأن العقل النظريّ، فلا مانع من ثبوت الملازمة. ولكن الكلام كل الكلام في مدى قدرة العقل على إدراك تمام هذه المصالح والمفاسد؟ إنّ هذا ممّا يندر وقوعه[٣].

وأمّا على صعيد العقل العمليّ، فباعتبار كون الحسن والقبح أمران واقعيّان يدركهما العقل، وكون هذا الإدراك يقتضي بنفسه تحريك المكلّف نحو الفعل أو الترك، فلا داعي للقول بثبوت قاعدة الملازمة. إذ قد يكتفي الشارع بهذا الإدراك في مقام تحريك العبد، وذلك فيما إذا لم يكن اهتمام المولى بالفعل أو الترك أكبر من اقتضاء إدراك العقل لهما.

وقد لا يكتفي الشارع بهذا الإدراك، وذلك فيما إذا كان اهتمامه بالفعل أو الترك أكبر من اقتضاء إدراك العقل لهما. فيُبرِز شدّة اهتمامه عن طريق الحكم

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء ١، الصفحة ٣٢١. ولمزيد من التفصيل لاحظ: الصفحات ٣١٧ إلى٣٢١؛ **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٢٠١؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٥، الصفحات ٢٣ إلى ٢٩.

(٢) للاطلاع نوعًا ما على الآراء المطروحة، لاحظ ما تقدّم في بداية هذا الفصل حين التعرّض لآراء الأعلام.

(٣) يقترب كلام السيّد الشهيد ها هنا من كلام أستاذه السيّد الخوئي (قدّه). لاحظ ما تقدّم في هذا الفصل.



والجعل، وبهذا يضاف إلى الحسن والقبح الثابتَين عقلًا حسن طاعة المولى وقبح معصيته.

هـذا، ولكن لا بدّ من إلفات النظر إلى نكتةٍ مهمةٍ، وهـي أنّه بناءً على كون الحسن والقبح أمرَين عقلائيَّين، فإنّ نفي قاعدة الملازمة يؤمّن من عقاب المولى. وأمّا بناءً على كونهما أمرَين واقعيَّين، فإنّ نفي قاعدة الملازمة لا يؤمّن من عقاب المولى. لأنّ إدراك كون الشيء حسنًا أو قبيحًا يعني - ها هنا - أنّ فاعله يستحقّ المدح أو الذمّ، «ومدح المولى ثوابه، وذمّه عقابه. فالعقل العمليّ لم يكن مثبتًا للحكم الشرعيّ، لكنّه مثبت لنتيجته: من استحقاق الثواب والعقاب»[1].

الأثر الثالث: التجرّي[2]

هل يختصّ حكم العقل بالقبح بمورد المعصية أو يشمل مورد التجرّي أيضًا؟

ما دام حقّ المولى يشمل كل تكليف وصل إلى المكلّف بمنجّز شرعيّ أو عقلي، سواء كان هناك تكليف في الواقع أم لم يكن، فإنّ الفعل المتجرّى به يعدّ قبيحًا عقلًا.

والوجه في ذلك أنّ هناك بديهةً يدركها العقل العمليّ وهـي: «إنّ الإقدام على الظلم وسلب الحقّ قبيحٌ عقلًا وإن لم يكن ظلمًا واقعًا لعدم ثبوت حقٍ كذلك». فالفعل المتجرّى به وإن لم يكن قبيحًا بحسب عنوانه الأوّلي لعدم كونه حرامًا في الواقع إلّا أنّه كذلك بعنوانه الثانويّ وهو صدوره من فاعل مختار قصد به ظلم مولاه[3].

---

(١) **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٤٦١. ولمزيد من التفصيل لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٤٥٩ إلى ٤٦١؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحتان ١٣٨ و١٣٩؛ **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء ١، الصفحات ٢٨٨ إلى ٢٩١.

(٢) التجري في الاصطلاح هو فعل أو ترك، يُقطَع أو يُتخيَّل كونه مخالفةً للمولى وعصيانًا لحكمه، مع عدم المخالفة واقعًا. **اصطلاحات الأصول**، الصفحة ٩٤.

(٣) يرى الشهيد الصدر أنّ كلا موردَي المعصية والتجري يتعلق القبح بهما بعنوانهما الثانوي. **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٠.



وما دام الفعل المتجرّى به قبيحًا فإنّ فاعله يستحقّ العقاب لما تقدّم ذكره من أنّ استحقاق العقاب مترتّب على قبح الفعل، وهو تطبيقٌ آخر لما ينبغي وقوعه تجاه فاعل القبيح. صحيحٌ أنّ الفعل المتجرّى به لم تثبت حرمته لدى الشهيد الصدر، إلّا أنّه وكما تقدّم في الحديث عن قاعدة الملازمة، ما دام الحسن والقبح أمرَين واقعيَّين، واستحقاق العقاب هو تطبيقٌ لأحدهما، فإنّ نفي الحرمة حينئذٍ لا يستلزم رفع هذا الاستحقاق ولا يؤمّن من عقاب المولى[١].

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **مباحث الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٢٦١ إلى ٢٨٠؛ **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحات ٣٣ إلى ٤٠ والصفحات ٤٨ إلى ٦٧؛ **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، الجزء ١، الصفحات ٤٢ إلى ٤٤.



الفصل الثالث

الحسن والقبح عند العلامة الطباطبائي



تمهيد

يعتبر العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائيّ[1] أحد أبرز روّاد الفلسفة والعرفان في القرن العشرين، وممن ترك بصمات واضحةً فيهما. لقد قام بإحياء العلوم العقليّة في حوزة قم المقدّسة وربّى الكثير من فلاسفتها وما زالت كتبه وإنتاجاته منهلًا عذبًا لكلّ الباحثين عن الحقّ والحقيقة.

---

(١) نبذة مختصرة عن حياة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائيّ.

نسبه ودراسته

هو السيد محمد حسين ابن السيد محمد ابن السيد محمد حسين ابن السيد علي الأصغر ابن السيد محمد تقي القاضي، يرجع نسبه إلى الإمام الحسن المجتبى (عليه السلام). ولد في التاسع والعشرين من شهر ذي القعدة سنة ١٣٢١هـ. في قرية شادكان من توابع تبريز، في أسرة علميّة. توفّيت والدته أثناء وضع أخيه السيد محمد حسن الإلهي الطباطبائيّ وله من العمر خمس سنوات. وبعدها بأربع سنوات فقدَ أباه فبقي هو وأخوه تحت كفالة وصيّ أبيه خاله السيد محمد باقر القاضي.

درس السيد الطباطبائي في الصفوف الابتدائيّة حتّى الصّف السادس ثمّ انخرط في دراسة العلوم الحوزويّة، إلّا أنّه لم يجد في نفسه رغبةً في مواصلة التحصيل والدراسة إلى أن حصل انقلاب في نفسه جعله مدفوعًا بقوّة لتحصيل الكمال.

يقول (قدّه) - متحدّثًا عن نفسه -: «ولكنّي انقلبت فجأةً بعد أن شملتني العناية الإلهيّة، بحيث وجدت نفسي فاهمًا مجدًّا مدفوعًا بنبض داخلي خاص إلى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت إلى أخريات أيّام دراستي التي استمرّت زهاء سبع عشرة سنةً ما كسلت وما توانيت في طلب العلم حتّى نسيت حوادث الدهر وملذّات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كلّ أحد وكلّ شيء باستثناء أهل العلم، مقتصرًا في حياتي على الحدّ الأدنى مقتنعًا بالضروريّات من لوازم الحياة، صارفًا ما تبقّى من الوقت في المطالعة». =



إنّ الإنسان - وبدون أيّ مبالغة - ليجد نفسه عاجزًا عن وصف هذا الطّود الشامخ، وإنّه ليجد نفسه أمام عملاق في الفكر البشريّ من الصّعب أن يجود الزمان بمثله إلّا القليل القليل.

إنّنا أمام فيلسوفٍ عارفٍ فقيهٍ مفسّرٍ بنى فكره لبنةً لبنةً وبشكل محكم يبهر

= **في النجف الأشرف**

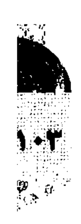
هاجر إلى مدينة العلم النجف الأشرف سنة ١٣٤٤هـ. ق. وأقام فيها حتّى سنة ١٣٥٤هـ. ق. تاريخ عودته إلى تبريز، وفي النجف تكاملت شخصيّة السيد الطباطبائيّ في البعد الفلسفي والعرفاني والعلميّ. حيث وُفِّق للتتلمذ عند مجموعة من أساتذتها الكبار كالحكيم السيد حسين البادكوبي أستاذه في الفلسفة، والشيخ محمد حسين الأصفهاني والميرزا محمد حسين النّائيني (الذي أجازه بالاجتهاد والرواية) أستاذَيه في الفقه والأصول، والسيد أبو القاسم الخوانساري العالم الفلكي أستاذه في الرياضيات والفَلَك، والسيد الميرزا علي القاضي الطباطبائيّ أستاذه في الأخلاق والعرفان وتفسير القرآن، والذي كان له عظيم الأثر في صياغة شخصيّته. ويعبّر التّلميذ عن ذلك بقوله - كما نقل عنه تلميذه الطهرانيّ -: «إنّ كل ما عندنا هو من المرحوم القاضي».

وبسبب ضيق المعيشة وتدهور أوضاعه الاقتصاديّة عاد العلّامة الطباطبائيّ يرافقه أخوه إلى تبريز، وانصرفا للعمل بالزراعة والفلاحة لمدّة عشر سنوات حتّى تحسّنت أوضاعهما. ولقد كانت تلك المدّة من أصعب الأوقات التي مرّت على السيد العلّامة لاضطراره إلى الانشغال عن الدّراسة والتدريس إلّا من النّزر اليسير، ولكنّها في المقابل تحكي عن إباءٍ وعزّة نفس وتجربة روحيّة عميقة زاوجت شخصيّته حتّى وفاته.

الهجرة إلى مدينة قم المقدّسة

وفي عام ١٣٦٥هـ. ق. هاجر العلّامة إلى مدينة قم المقدّسة لإسعاف الطلبة وإعدادهم لمكافحة الاتجاهات الماديّة والمادّيين على أساس صحيح، وتعليمهم الفلسفة الإسلاميّة الحقّة. فباشر تدريس تفسير القرآن والفلسفة والعرفان النّظريّ (لخاصّة تلامذته). وفي موازاة ذلك شرع بتدريس خارج الفقه - كتاب الصّوم - وخارج الأصول ودوّن نظريّاته الجديدة فيه ضمن تعليقته على **كفاية الأصول**، إلّا أنّ تدريسه لهما لم يدم طويلًا بسبب وفرة الأساتذة في هذَين العلمَين وندرتهم في علوم التفسير، الفلسفة والعرفان النّظريّ.

لقد أحيا العلّامة درس الفلسفة والتفسير في حوزة قم المقدّسة وتحمّل في سبيل ذلك الكثير من الأذى والطّعن ولكنّه كان يواجه كلّ ذلك بصبرٍ وأناةٍ وإعراضٍ عن الجاهلين. ولقد ربّى الكثيرين من تلامذته ورعاهم فكريًّا وسلوكيًّا وجسّد بسلوكه روح الشّريعة المقدّسة. يصفه السيّد جلال الدّين الآشتياني بأنّه «ملَك بصورة إنسان... وهو مصداقٌ للحديث: كونوا للنّاس دعاة بغير ألسنتكم». **دروس في الفلسفة الإسلامية**، الصفحة ٨٩.



كلّ من يقرؤه ويخوض في بحر لآلئه ودرره، ومع كلّ ذلك فإنّه المتواضع الجمّ الذي يُشعِر كلّ من يواجهه كم أنّه مقصّر في تهذيب نفسه.

وليس هذا بالأمر العجيب، فإنّ هذا الكائن المقدّس هو من رشحات أهل بيت النبوّة والرّسالة وممن نهلوا من موائدهم، فكيف لا يكون كذلك؟!

لقد تناول العلّامة الطباطبائيّ في ضمن أبحاثه مسألة الحسن والقبح ضمن حديثه عن حقيقة الاعتباريّات، وكان له تحليل عميق في المقام سنسعى من أجل

= ولقد كان له من قوّة الإرادة والسكينة والمقام الرّفيع في العرفان العمليّ ما يبهر كلّ منصف، ويكفي لمعرفة ذلك الاطّلاع على قصّة إجراء عمليّة له من دون تخدير، «فإنّه عندما ذهب إلى لندن لعلاج عينه، أخبره الأطبّاء: أنّ هذه الغشاوة التي على عينه تتطلّب إجراء عمليّة جراحيّة، وإلّا فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أنّ الأطبّاء قالوا له: لا بدّ من التخدير قبل إجراء العمليّة، فرفض ذلك، وطلب إجراء العمليّة من دون تخدير، فأجابه الأطبّاء: إنّ العمليّة تتطلّب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدّة خمس عشرة دقيقةً، فقال لهم ستظلّ عيني مفتوحةً كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العمليّة واستمرّت سبع عشرة دقيقةً من دون تخدير، وأبقى العلّامة الطباطبائيّ عينه مفتوحةً تمام هذه المدّة من دون أن يغمضها برهةً ما» **دروس في الفلسفة الإسلاميّة**، الصفحة ٩٤.

أهمّ مؤلّفاته

ترك العلّامة العديد من الآثار العلميّة أهمّها **الميزان في تفسير القرآن** (ولقد كتبه في مدّة عشرين عامًا وأنهاه في ليلة القدر ٢٣ من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٢هـ.)، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ** (صدر مذيّلًا بهوامش توضيحيّة لتلميذ العلّامة البارّ الشهيد مرتضى المطهّري)، **بداية الحكمة**، **نهاية الحكمة**، **الرّسائل التوحيديّة**، **رسالة الولاية**، **ورسائل سبعة** (البرهان والمغالطة والتركيب والتحليل والاعتباريّات والمنامات والنبوّات والقوّة والفعل).

أبرز تلامذته

الشهيد العلّامة الشيخ مرتضى المطهّري.

آية الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي.

آية الله الشيخ عبد الله الجواديّ الآملي.

آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

ارتحاله عن دار الفناء

توفّي (قدّه) في ١٨ محرّم الحرام سنة ١٤٠٢هـ. ق. وانتقل إلى الملكوت الأعلى، ولقد شُيّع في مدينة قم المقدّسة في موكب مهيب وصلّى عليه آية الله العظمى السّيد محمد رضا الكلبايكانيّ (قدّه)، ودُفن في جوار مرقد السّيدة المعصومة (عليها السّلام). فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيًّا.

مقتبس من كتاب **الشمس الساطعة**، ومقدّمة كتاب **دروس في الفلسفة الإسلاميّة**.

فهمه وذلك بالاطلاع على ما بثّه في العديد من كتبه كـ**أصول الفلسفة** و**رسائل سبعة** وغيرهما، وبالاستفادة ممّا ذكره تلميذه وشارحه المبدع الشهيد المطهّري (قدّه).

ونمنهج البحث ضمن المحاور التّالية:

المحور الأوّل: الفرق بين الحقيقة والاعتبار.

المحور الثاني: مميّزات القضايا الاعتباريّة.

المحور الثالث: كيفيّة نشوء الاعتبار والغاية منه.

المحور الرابع: مرتبة الحسن والقبح في القضايا الاعتبارية.

المحور الخامس: بيان ملاك حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال.

المحور السادس: الاعتبار والحقيقة يساوقان الظاهر والباطن في الدين.

المحور السابع: انعكاسات تلك الرؤية في المنهج المعرفيّ - علمَي الأصول والكلام نموذجًا.

المحور الأوّل: الفرق بين الحقيقة والاعتبار

يرى العلّامة الطباطبائيّ (قدّه) أنّ للإنسان لونَين من الإدراكات والتّعقّلات: حقيقيّة واعتباريّة.

أمّا الإدراكات الحقيقيّة فهي التي تعكس الواقع وما يكتنفه، أي أنّ لها مطابقًا في الخارج موجودًا في نفسه سواء كان هناك عاقل أم لم يكن - كالجواهر الخارجيّة من الجماد والنبات والحيوان وأمثالها - ولا ارتباط لها بحاجات الإنسان وظروف بيئته، ولذا فهي لا تتغيّر بتغيّر تلك الحاجات والظروف.

وأمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي التي يصطنعها الذّهن البشريّ بُغية سدّه لحاجاته الحياتيّة، أي أنّ مطابقها موجود في الخارج بحسب ما نعقله و غير موجود لولا التعقّل، فلا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر وإنّما هي ذات طابع فرضيّ وجعليّ واعتباريّ، وهي تتغيّر بتغيّر حاجات الإنسان وتتطوّر تِبعًا لتطوّر حياته الاجتماعيّة[1].

---

(١) لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحتان ٤٨٥ و٤٨٦، مقدّمة الشهيد المطهري (قدّه) على المقالة السادسة.



وممّا ذكرناه يتّضح أنّ المراد من الإدراكات الاعتباريّة في المقام ليس كلّ ما قد يُطلَق عليه أنّه مفهوم اعتباريّ كالمفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة[١]، بل المراد خصوص المعاني المفروضة في ظرف الاجتماع والتي تبتني عليها الحياة الاجتماعيّة كالرئاسة والمالكيّة والزّوجيّة وأمثالها، فإنّها هي التي يصدق عليها التعريف المتقدّم، وتُعتَبر موضوعات للعلوم العمليّة.

يقول السيد الطباطبائيّ (قدّه) - في معرض تمثيله للأمور الاعتباريّة بالملكيّة -: «فإنّا لا نجد في مورد الملكيّة وراء جوهر المملوك وهو الأرض مثلًا وجوهر المالك وهو الإنسان مثلًا شيئًا آخر في الخارج يُسمّى بالملك. بل هو معنًى قائم بالتعقّل، فلولاه لا مُلك ولا مالك ولا مملوك، بل هناك إنسان وأرض فحسب»[٢].

وبناءً على ما تقدّم تظهر أهمّية التفكيك والتمييز بين الإدراكات الحقيقيّة والإدراكات الاعتباريّة فلا يحصل خلط بينهما. وبالتالي لا يُسري الباحث أحكام الحقائق إلى الاعتباريّات ولا أحكام الاعتباريّات إلى الحقائق، فإنّ لكلٍّ منهما أحكامًا خاصّةً به لا تسري إلى الآخر[٣].

المحور الثاني: كيفيّة نشوء الاعتبار والغاية منه

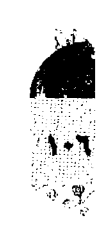
في سبيل إيضاح رؤية العلّامة الطباطبائيّ في المقام نمنهج الكلام ضمن عدّة نقاط:

---

(١) ذكرنا في الفصل الأوّل أن للأمور الاعتباريّة اصطلاحات متعددةً، منها المعقولات الثانية المنطقيّة والفلسفيّة.

(٢) **طريق عرفان (رسالة الولاية)**، الصفحة ١٤٩.

(٣) يقول الشهيد المطهّري مؤكّدًا على هذا الأمر: «وعندئذٍ يضحى تمييز الإدراكات الحقيقيّة عن الاعتباريّة أمرًا في غاية الضرورة ويضحى إغفال هذا التمييز أمرًا في غاية الخطورة، حيث أدّى هذا الإغفال بكثير من المفكّرين إلى كبوة قاتلة، فقاس البعض منهم الاعتباريّات بالحقائق وتعاملوا مع الاعتباريّات وفقًا للمناهج العقليّة الخاصّة بالحقائق. وقام البعض الآخر بالعكس، حيث عمّموا نتائج دراساتهم بالنّسبة للاعتباريّات على الحقائق، فحسبوا أنّ الحقائق مفاهيم نسبيّة متغيّرة تابعة للحاجات الطبيعيّة، شأنها شأن الاعتباريّات». **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، المقالة السادسة، مقدّمة الشهيد المطهّري، الصفحة ٤٨٦.



النقطة الأولى: يرى السيد العلّامة أنّ الفعل الاختياري هو الفعل الذي يكون مسبوقًا بانتباه الفاعل له وتصوّره ثمّ التروّي في صلاحه وفساده، فالإذعان بصلاحه - مثلًا - ثمّ التشوّق إليه رابعًا ثمّ قصده ففعله[١].

النقطة الثانية: إنّ كل حيوان ذي إدراك ومنه نوع الإنسان لا يحقّق كماله إلّا من خلال أفعال تتوقّف على الإرادة. وهذه الإرادة تتوقّف هي الأخرى على العلم؛ إذ الإرادة لا تتمّ إلّا عن علم وإذعانات سابقة. ولكن عن أيّ علم نتحدّث، وما هو متعلَّقه؟

النقطة الثالثة: إنّ العلم الذي يُعتبر شرطًا في تحقّق الإرادة - لا فاعلًا لها[٢] هو العلم بكون الشيء المتصوَّر كمالًا للفاعل وخيرًا له لكونه ملائمًا لطبعه أو واقعًا في طريق الملائم، فإنّه هو الذي يتمّم الإرادة في ذات كل ذي إدراك ومنه الإنسان. أمّا العلم بالأمور الواقعيّة ذات الوجود الخارجيّ فهو لا يبعث الشوق في ذات الإنسان لإيقاع متعلّقه وبالتالي لا يولّد الإرادة تجاهه. والسّر في ذلك أنّ الأمر الخارجيّ متحقّق، والإنسان لا يتحرّك لإيجاد ما هو متحقّق خارجًا لأنّه من باب تحصيل الحاصل، بل يتحرّك لإيجاد ما هو غير متحقّق والذي يكون بوجوده مؤثّرًا في كمال الفاعل.

النقطة الرابعة: إنّ الإنسان - وكلّ حيوان ذي إدراك - محكوم في حياته بأصلَين من أصول علم الحياة، يتّفق عليهما أهل الاختصاص وهما:

١- أصل بذل الجهد من أجل الحياة (التنازع من أجل الحياة).

٢- أصل التكيّف مع البيئة.

وتوضيح ذلك أنّ كل كائن حيّ[٣] يسعى في حياته من أجل جلب المنفعة إلى نفسه ودفع الضّرر المتوجّه إليها، فكل فعل يقوم به يتّصف بهاتَين السّمتَين

---

(١) **رسائل سبعة**، الصفحة ١٥٤.

(٢) يقول (قدّه): «ما يفعله الحيوان مدرَك له، بمعنى أنّ الفعل يحتاج في إرادته إلى إدراك. يُنتج ذلك أنّ الإرادة صادرة عن الطبيعة الحيوانيّة بواسطة العلم من غير تأثير للعلم. أيّ أنّ العلم مُعَدٌّ لتشخيص الكمال والفاعل هو الحيوان». **رسائل سبعة**، الصفحة ١٥٩.

(٣) في اصطلاح علماء علم الأحياء.



أو واحدة منهما. هذا ولكن للحياة أيضًا شروطها وظروفها التي تفرض نفسها على الكائن الحيّ وتحكمه باحتياجات خاصّة تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وهو ما يدفعه لأجل تأمين الوسائل والأدوات التي تلبّي تلك الحاجات.

النقطة الخامسة: بناءً على ما تقدّم ومع ملاحظة أنّ للإنسان حاجات عديدةً في حياته لابدّ له من تأمينها لتحقيق الكمال لنفسه، وحيث إنّ الإتيان بالفعل يتوقّف على الإرادة، والإرادة لا تتحرّك - عند الفاعل الاختياريّ - عن طريق العلم بالأمور الواقعيّة ذات التحقّق الخارجيّ، فقد مسّت الحاجةُ الإنسان لتحريك إرادته إلى الاعتبار، أي إلى تصديقه بقضايا ليس لمؤدّاها تحقّق خارجيّ وهذه هي القضايا الاعتباريّة، وكل هذا باقتضاء من الفطرة والطبيعة الإنسانيّة.

وعليه فـ«الأمر الاعتباريّ أمر تصوّره الفطرة ويذعن به الإنسان لتكميل قواه بخديعة خفيّة، فطرة اللّه التي فطر النّاس عليها، ليتوصّلوا بذلك إلى غايتهم»[١].

ولكن كيف يتمّ هذا الاعتبار؟ وكيف أقنعت الفطرة صاحبها بالتصديق بقضايا ليس لمؤدّاها تحقّق خارجيّ؟

يجيب العلّامة عن هذه التساؤلات بأنّنا لو فرضنا طفلًا ولِد حديثًا ولم يكتسب سوى بعض المعارف الأوليّة، فعرف أنّه هو وأنّ له أعضاء - كالرأس واليدَين - وأن له قوًى - كالغاذية والهاضمة - فإنّه سيدرك أنّ النّسبة بين نفسه وأعضائه وقواه هي نسبة الضرورة إذ سلطنته عليها سلطنة حقيقية ضروريّة وليست خياليّةً. فلو تناول طعامًا سيجد أنّ معدته ستقوم بهضمه - والنسبة بين نفسه وعمليّة الهضم هي نسبة الضرورة - وسيشعر بحالة الشّبع.

هنا سيتولّد في ذهنه معنى الشبع واللذة النّاتجة عنه. وعلى الرغم من أنّ نسبة الضرورة الحقيقية قائمة واقعًا بين ذاته وبين الأعمال التي أدّتها عضلاته وقواه الجسميّة، باعتبارها علةً فاعليةً لها، إلّا أنّه - وبقوّة الوهم ومن حيث لا يشعر - يقيم هذه النسبة بين ذاته وبين الأثر الذي تحقّق نتيجة عمل تلك العضلات والقوى وهو الإحساس بالشبع واللذة، أي تلك الصورة العلميّة التي اختزنها عقله بعد عملية التغذي والهضم. ولذا فلو أحسّ بالجوع ثانيًا أقام نسبة الوجوب والضرورة بين ذاته

---

(١) **رسائل سبعة**، الصفحة ١٣٢.



وبين تلك الصورة العلميّة فيقول: لا بدّ أن أشبع. والحال أنّ الضرورة الواقعيّة هي بين الذات (القوة الفعّالة) وحركتها. وكلّ هذا قامت به الفطرة - كما تقدّم - لأجل التّوصل إلى الخير بالذات والكمال المطلق الحقيقيّ[١].

يقول (قدّه) - في نصّ غني في دلالته -: «إذن فالفكر الذي يتجلّى قبل كلّ شيء أمام الإنسان في مجال الأكل... هو أن يحقّق مراده (الشبع)، وكما هو واضح فنسبة الوجوب تُستَلّ من القوّة الفعّالة وحركتها، وتوضَع بين الإنسان والشبع (المريد والمراد)، وهذا الوضع ذاته اعتباريّ، فيتوفّر الشبع في المحصّلة على سمة الوجوب والضرورة، بعد عدم توفّره، بل هي سمة قائمة في الحقيقة بين الحركة الخاصّة وبين القوّة الفعّالة التي توجدها. وتتّصف المادّة، التي ينصبّ عليها الفعل في هذا السياق، بصفة الوجوب والضرورة»[٢].

وبناءً عليه يتبيّن لنا أنّ الاعتبار هو: إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيءٍ آخر بتصرّف الوهم وفعله، للحصول على غايات حيويّة مطلوبة[٣].

النقطة السادسة: يتّضح ممّا تقدّم أنّ الإدراكات الاعتبارية والتي نحن في صددها ليست مفاهيم إبداعيّةً يخترعها الذهن بنفسه، وإنّما هي مفاهيم واعتبارات قائمة على حقيقة، حيث استعيرت المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقية بحدودها وتمّ إلباس الأعمال الخارجيّة بها. وكلّ هذا تمّ بغرض تحصيل الإنسان - الموجود المريد - لكمالاته. فهذه الإدراكات متوسّطة بين حقيقتَين ومحفوفة بهما: حقيقة نقص الإنسان وحاجته التي انبثق منها الاعتبار، وحقيقة صيرورته كاملًا عن طريق إيجاد الفعل الذي دعا إليه الاعتبار[٤].

---

(١) يشير (قدّه) إلى أنّ ما ذكره هو من باب التمثيل وإلاّ فلعلّ قبله عقبات. **رسائل سبعة**، الصفحة ١٣٠.

(٢) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٦٧.

(٣) يقول (قدّه): «ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي حركات مختلفة ومتعلّقاتها، للحصول على غايات حيويّة مطلوبة، كاعتبار الرّئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرّأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل»؛ **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٥١ و٢٥٥. ولاحظ أيضًا: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٢٤؛ **رسائل سبعة الصفحة** ١٢٩.

(٤) يقول (قدّه): «وأمّا ذوات الإدراك من الحيوان فليست في ذاتها تامّةً ولا أنّ أفعالها تترتّب على طبايعها =



المحور الثالث: مميّزات القضايا الاعتباريّة

إنّ للقضايا الاعتباريّة مميزات تفردها عن القضايا الحقيقيّة ينبغي التعرّض لها كونها تفيد في المقام. وهي:

الميزة الأولى: إنّ الإدراكات الاعتباريّة ما دامت وليدة أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وتابعةً لأصل الانسجام مع الحاجات والبيئة، فإنّها تزول وتتبدّل بزوال وتبدّل تلك الحاجات والعواطف والدّواعي التي دعت لإيجادها. وهي في حالة نشوء وارتقاء دائمَين، حالها حال الأمور الجسميّة والنفسيّة. بخلاف الإدراكات الحقيقية التي تتمتّع - ونتيجةً لعدم خضوعها لهذَين الأصلَين - بوضع ثابت ومطلق ومستمر[١].

نعم تُعدُّ الاعتباريات الشعريّة أكثر الاعتباريات تغيّرًا وأقلّها ثباتًا، إذ لا ضابط لها بخلاف الاعتباريات الأخلاقيّة والاجتماعيّة[٢].

الميزة الثانية: اتّضح ممّا سبق في المحور الثاني أنّ الإدراكات الاعتباريّة صنيعة الذّهن ممّا يفيد أنّه ليس لها في الخارج مطابَقٌ حقيقيّ، وإنّما مطابقها منحصرٌ في ظرف التوهّم والتخيّل. فالإنسان مثلًا أسد أو قمر في مخيّلة المعتبر، وهو شيء آخر في ظرف الخارج. وهكذا فيما يرتبط بنسبة الوجوب التي تقدّمت الإشارة إليها، حيث جُعل السّعي نحو الشبع مصداقًا لها، والحال أنّ مصداقها الواقعيّ شيء آخر.

نعم، حيث إنّ كلّ معنًى اعتباريّ قائم على حقيقة، فهذا يستلزم وجود مصداق واقعيّ لكلّ حدّ وهميّ أُعطي لغير مصداقه. فمثلًا إذا اعتبرنا إنسانًا ما أسدًا فلا بدّ أن يكون هناك أسد واقعيّ له حدّ الأسد، ونسبة الوجوب - الآنفة

= ترتّبًا خارجيًّا ضروريًّا من جميع الجهات. على أنّ لها مثل ساير الموجودات تمامًا ولها أيضًا في طريق كمالاتها أوساطًا، فمنها أمور غير ضروريّة غير حقيقيّة تترتّب على أمور حقيقيّة وتترتّب عليها أمور حقيقيّة. فهي أمور غير حقيقيّة متوسّطة بين حقيقتَين». (**رسائل سبعة**، الصفحة ١٢٤)

(١) لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحتان ٥٣٣ و٥٣٤؛ مقدّمة الشهيد المطهري على المقالة السادسة من نفس المصدر، الصفحة ٤٩٤.

(٢) لاحظ: تعليقة الشهيد المطهري على المقالة السادسة من المصدر السابق، الصفحات ٥١٩ إلى ٥٢١.



الذكر - مصداقها الواقعيّ هو النسبة القائمة بين الذات (القوّة الفعّالة) وحركتها[1].

الميزة الثالثة: ما دامت الإدراكات الاعتباريّة صنيعة الذهن، فإنّ النسبة بين طرفَي القضيّة فيها دائمًا فرضيّة واتّفاقيّة. ولا وجود لأيّ ارتباط واقعيّ بين المحمول فيها والموضوع، إذ لا ارتباط واقعيّ بين أيّ مفهوم اعتباريّ ومفهوم حقيقيّ، ولا بين أيّ مفهوم اعتباريّ ومفهوم اعتباري آخر[2].

يقول (قدّه): «ثمّ إنّ القضايا الاعتباريّة، وهي التي محمولاتها مرفوعة عن الخارج، لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار، أي أنّ وجودها في ظرف الاعتبار والوهم دون الخارج عنه، سواء كانت موضوعاتها أمورًا حقيقيةً عينيةً بحسب الظاهر، أو اعتباريّةً، فهي ليست ذاتيّةً لموضوعاتها، أي بحيث إذا وُضع الموضوع وقُطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات، كان ثبوت المحمول عليه في محلّه، إذ لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة. فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتيّ لموضوعه بالضرورة»[3].

الميزة الرابعة: وحيث أنّ محمولات القضايا الاعتبارية غريبة عن موضوعاتها وليست ذاتيةً لها، فالنتيجة الطبيعية لذلك أنّه لا حدّ لها ولا يمكن إقامة البرهان عليها.

أمّا أنّه لا حدَّ لها فلأنّه لا ماهيّة لها مندرجةً تحت أيّ من المقولات، وما دام حالها كذلك فلا جنس لها ولا فصل. نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها[4].

وأمّا أنّه لا برهان عليها فلأنّه قد ثبت في العلوم العقلية أنّ الواجب في مقدّمات البرهان أن تكون ضروريةً، دائمةً وكلّيةً[5]. وهذا لا يكون إلاّ في القضايا

---

(١) لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحات ٥٢١ إلى ٥٢٣.

(٢) لاحظ: المصدر السابق، تعليقة الشهيد المطهري، الصفحة ٥٣٠.

(٣) **حاشية الكفاية**، الجزء ١، الصفحتان ١٠ و١١.

(٤) **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٥. ويريد (قدّه) من تلك الحقائق ما يعمّ المفاهيم الماهويّة والفلسفية.

(٥) لمزيد من التفصيل لاحظ كتاب **المنطق** للشيخ المظفّر، الصفحات ٣٧٤ إلى ٣٧٦.



التي لها مطابق في الواقع ونفس الأمر، لا القضايا الاعتبارية التي لا تتعدّى حدّ الدعوى. نعم القياس المستعمل فيها جدلٌ مؤلّف من المشهورات والمسلّمات[١].

وباتضاح أنّه لا يمكن إقامة البرهان على القضايا الاعتباريّة، يتّضح أيضًا أنّه لا معنًى لتقسيمها - كتقسيم القضايا الحقيقيّة - إلى بديهيّة ونظريّة أو تقسيمها إلى ضروريّة ومستحيلة وممكنة[٢].

الميزة الخامسة: ليس للإدراكات الاعتبارية قيمة منطقية بخلاف الإدراكات الحقيقية التي تتمتّع بها. وبناءً عليه فما يحكم الإدراكات الحقيقية من القواعد والقوانين، كاستحالة تقدّم المعلول على علّته، أو انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، أو انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، أو استحالة جعل السببيّة وأمثالها، لا يجري في الإدراكات الاعتبارية[٣].

الميزة السادسة: بماذا تتمايز العلوم الاعتباريّة؟

وقع الكلام بين المحقّقين في تمايز العلوم وأنّه بأيّ شيء يكون. وفي مقام الإجابة ذهب جملة منهم إلى أنّ تمايز العلوم إنّما يكون بموضوعاتها وبهذا استدلّوا على ضرورة وجود موضوع لكلّ علم[٤].

السيد العلّامة (قدّه) وبعد تمييزه للعلوم الاعتبارية عن العلوم الحقيقية

---

(١) **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٥٥ و٢٥٦؛ ولاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٥٢٤ إلى ٥٢٧.

(٢) (٣) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحات ٥٢٥ إلى ٥٢٧. ومن هنا يظهر ما سيأتي تفصيله من الاعتراض الذي سيسجله العلّامة (قدّه) على مشهور علماء الأصول، حيث إنّهم أجروا أحكام القضايا الحقيقية في مورد الأحكام الاعتباريّة.

(٣) لاحظ: المصدر السابق، الجزء ١، تعليقة الشهيد المطهّري، الصفحتان ٤٨٥ و٥٣٢؛ **حاشية الكفاية**، الجزء ١، الصفحتان ١١ و١٢.

(٤) وهذا أحد أدلّتهم في المقام، وقد ذهب آخرون إلى عدم ضرورة ذلك كالمحقّق العراقي (قدّه) في **مقالات الأصول**، الجزء ١، الصفحة ٣٧، والسيد الخوئيّ (قدّه) كما في **دراسات في علم الأصول**، الجزء ١، الصفحة ١١. ولمزيد من التفصيل لاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ١، الصفحات ٣٧ إلى٥٣.



وتأكيده على عدم خضوع الاعتباريات لأحكام الواقعيّات والحقائق، ذهب إلى أنّ تمايز العلوم الاعتبارية إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات - وإن لم يكن هناك مانع من افتراض موضوع لها[١] وبناءً عليه، ومع الالتفات إلى ما تقدّم من أنّ الرابطة بين طرفَي القضية الاعتبارية فرضيّ واتفاقيّ، وأنّ هذا الفرض إنّما يكون بغرض الوصول إلى هدف وغاية ومصلحة، أمكن لنا القول بأنّ «المقياس العقليّ الوحيد المعتمد في الاعتباريات هو لغويّة الاعتبار وعدم لغويّته»[٢]، أي إن كان الاعتبار محقّقًا للغرض فهو ذو فائدة وإلّا فهو لغو لا معنى له ولا حاجة إليه[٣].

الميزة السابعة: صحيح أنّه ليس للمعاني الاعتبارية مطابَق حقيقي في الخارج ولذا فإنّ القضايا المؤلّفة منها - وهي القضايا الاعتبارية - تُعتَبر قضايًا كاذبةً لعدم التطابق بين مفرداتها والواقع الخارجيّ، فقولنا: زيدٌ أسد، مثلًا، إذا قيس إلى الواقع الخارجيّ سيظهر أنّه كاذب لأنّ زيدًا ليس مصداقًا حقيقيًّا للأسد، وإنّما مصداقه الحقيقيّ هو ذاك الحيوان الخاص. ولكن يوجد فرق جوهريّ بين الخطأ والكذب الواقعيّ، كما في قولنا: إذا كانت الشمس فوق رؤوسنا فقد حلّ الليل، وبين الخطأ والكذب الاعتباري[٤]. ذلك أننا لو دقّقنا لوجدنا أنّ الخطأ والكذب الواقعيّ لا أثر له، لأنّه لا يستتبع أي جري عمليّ، بخلاف الخطأ والكذب الاعتباري، فإنّ له آثارًا خارجية لا يمكن إنكارها.

وبتعبير العلامة (قدّه) فقد «حدث كثيرًا أن أثار سماع معنًى استعاريّ موجةً من الاضطراب والهيجان وزلزل عروشًا وأسلم إلى الموت أشخاصًا، أو على العكس

---

(١) لاحظ: **حاشية الكفاية**، الجزء ١، الصفحتان ١١ و١٢.

(٢) لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، تعليقة الشهيد المطهّري، الصفحة ٥٣٣.

(٣) يؤكّد الشهيد المطهري (قدّه) على ضرورة أن تؤخذ بعين الاعتبار خصوصية المعتبر، فمثلاً إذا كان الاعتبار خياليًّا فلا بدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار مصالح قوّة الخيال وأهدافها، وإذا كان عقليًّا فلا بدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار مصالح القوة العاقلة وأهدافها. ولذا كان هناك فرق بين الاعتبارات القانونية التي يضعها الإنسان، والاعتبارات القانونية التي يعيّنها «الوحي الإلهي». (لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٣٣).

(٤) إنّ من المعاني الاعتبارية الاستعمالات المجازيّة والكنائيّة والاستعاريّة والتي تكثر في النصوص الأدبية وخاصّةً الشعريّة منها.



من هذا فقد أظهر أشياءً ضئيلةً بصورة عظيمة ومنح القيمة لأمور لا قيمة لها»[١].

وممّا ذكرناه يتّضح مراده (قدّه) من أنّ لهذه المعاني الاعتباريّة آثارًا واقعيّةً مع أنّها في نفسها غير واقعيّة، ولهذا فلا تُعدّ لغوًا - وإلّا لكانت كذبًا صريحًا[٢] وإنّما هي معاني وإدراكات متوسّطة بين حقيقتَين وهو ما سبق منّا الإشارة إليه.

المحور الرابع: مرتبة الحسن والقبح في القضايا الاعتبارية

يرى العلامة الطباطبائيّ (قدّه) أنّ الاعتبار لا يقف عند حدّ معيّن بل إنّ بعض الاعتباريات قد يكون أساسًا لاعتباريات أخرى نظير المجاز في المجاز[٣]، وبهذا يتكثّر الاعتبار ويتشعّب. ومنشأ كلّ ذلك هو سعي الإنسان - وكلّ كائن حيّ - لأجل سدّ حاجاته الحياتيّة الخاصّة والعامّة.

في هذا المحور سنسعى من أجل معرفة مرتبة الحسن والقبح ضمن القضايا الاعتباريّة وأين يأتي دورهما. ولأجل ذلك سنتابع العلّامة (قدّه) في حديثه عن انقسام الاعتباريّات وتشعّبها من دون الدّخول في تفصيلها إلّا بمقدار حاجة دراستنا إليها.

تنقسم الاعتباريات العمليّة - بلحاظ كون الاحساسات المولَّدة لها ثابتةً أو متغيّرةً - إلى قسمَين:

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحات ٥١٢ إلى ٥١٥. ومن المناسب أن ننقل ما ذكره الشهيد المطهّري (قدّه) معقّبًا على كلام أستاذه (قدّه) في المقام، قال: «ومن المؤكّد أنّ تأثير الآداب في نفوس النّاس وأخلاقهم وشؤون حياتهم، وفي التحوّلات التاريخيّة التي تحدث في المجتمع البشريّ، إذا لم يكن أكبر من تأثير العقل والاستدلال فإنّه ليس أقلّ منه. وقد يصادف أحيانًا أن يكون بيت من الشعر أو مَثَل يُضرَب وله قيمة أدبيّة وهو يمثّل أساسًا لمعنويّات أمةٍ بأكملها. ويشهد التاريخ أن التحوّلات والثورات العلميّة والفلسفيّة والصّناعيّة قد حدثت في العالم بعد الثورات الأدبيّة، وفي الحضارة الأوروبية الحديثة لا يقلّ تأثير الشعراء والكتّاب لأوروبا عن تأثير العلماء الطبيعيّين والرياضيّين والفلاسفة والمخترعين والمكتشفين في إيجاد تلك الحضارة». **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحتان ٥١٦ و٥١٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٢٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٣٣.



اعتباريّات عامّة ثابتة لا تتغيّر، كاعتبار متابعة العلم واعتبار الاجتماع وأمثالهما. واعتباريّات خاصّة خاضعة للتغيّر والتحوّل والتبدّل، كاعتبار الحسن الخاص والقبح الخاص - لا أصل الحسن والقبح -[١].

ولنا أن نسأل ها هنا عن الاعتباريات الأولى في حياة الإنسان وأنّها ما هي وذلك في محاولة لوضع اليد عليها والانطلاق من خلالها للتعرّف على بقية الاعتباريات.

يجيب السيد العلّامة (قدّه) عن هذا السؤال بأنّ: معرفة الاعتباريّات الأولى على نحو الدّقّة والتعيّن أمر متعذّر، وذلك لسببَين:

الأوّل: عدم خضوع الاعتباريات للبرهان كما تقدّم.

والثاني: التراكمات التاريخيّة والسّدود التي أنشأها البعد عن العصور الأولى لكينونة الإنسان على وجه الأرض. نعم ما يمكن فعله في المقام هو الاقتراب من الينابيع الأولى للاعتباريات عن طريق دراسة الأفكار الاجتماعيّة للأمم المتخلّفة، وقراءة النشاطات الفكريّة والعمليّة للأطفال الرضّع[٢].

ومع ملاحظة أنّ بعض الاعتباريّات تُعتبَر نشأتها مرهونةً بفرض الاجتماع، بخلاف بعضها الآخر، تنقسم الاعتباريّات إلى: اعتباريّات سابقة على الاجتماع، واعتباريات لاحقة له.

الاعتباريات السابقة على الاجتماع

١- **الوجوب:** إنّ أوّلَ مُدرَكٍ اعتباري يصوغه الإنسان ويقيمه بين قواه الفعّالة والصور العلميّة التي يبغي تحقيقها خارجًا هو اعتبار الوجوب[٣] أو ما يُعبَّر عنه باللّا بدَّ الاعتباريّة.

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٦٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٧١.

(٣) المراد من الوجوب ها هنا ما يكون صفةً للفعل في مرحلة صدوره من الفاعل، لا ما يكون وصفًا للفعل في نفسه وهو الوجوب في الاصطلاح الفقهي والذي يقع قسيمًا للحرمة والاستحباب والكراهة. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٥٧٥.



فهذه النسبة موقعها الصحيح - وكما تقدّم الإشارة إليه - هو بين القوى الفعّالة وآثارها، ولكن الإنسان وبقوّة الوهم يستعيرها ليقيمها بين القوى الفعّالة والصّور العلميّة التي يبغي تحقيقها(١).

ويُصَنَّف اعتبار الوجوب هذا من الاعتباريات العامّة، التي لا يصدر أيّ فعل أو قضيّة عمليّة من الإنسان إلّا باعتقاده، حتّى لو كانت مادّة القضيّة حقيقةً هي الأولويّة أو الامتناع(٢). وحتّى الأفعال التي يُعتبَر صدورها من أصحابها نتيجةً للعادة أو الجهل أو العصبيّة وأمثالها، والتي يعلم أصحابها أنّها غير ضرورية ولا يجب فعلها، إنّما صدرت منهم لاعتقادهم بوجوبها، وعدم وجود عذرٍ ومندوحةٍ في تركها(٣).

٢- الحسن والقبح: بعد اعتبار الوجوب يتولّد لدى الإنسان اعتبار الحسن والقبح، وهو من الاعتباريات السابقة على الاجتماع.

والمقصود من الحسن والقبح بدوًا هو ما يجده المرء في الأشياء من ملاءمتها للقوة المدرِكة، أو عدم ملاءمتها لها. وهذا هو ما يُعبَّر عنه بالحسن والقبح كنعتَين طبيعيَّين للأشياء، يدركهما الكائن الحيّ نتيجة تركيبه الحسّي الخاص. فمثلًا طعم العسل وشكل الحبيب وصوته حسنٌ، وطعم المرّ وشكل العدوّ وصوت الحمار قبيح. ومن الطبيعيّ أن يتّصف الحسن والقبح ها هنا بالنسبيّة، فما يكون حسنًا عند بعض الكائنات والمجتمعات قد يكون قبيحًا عند البعض الآخر والعكس صحيح.

فمثلًا رائحة الميتة عند الإنسان قبيحةٌ منفور منها، وهي عند بعض الحيوانات حسنةٌ مرغوب بها. ونهيق الحمار إذا سمعه الإنسان استقبحه وانزعج منه، وهو عند نفس الحمار رقيق حسن(٤).

هذان هما الحسن والقبح كخاصّتَين طبيعيّتَين حسّيتَين، مرتبطتَين بنحو

---

(١) كما في مثال الشبع المتقدّم ذكره.

(٢) **رسائل سبعة**، الجزء ١، الصفحة ١٣٠.

(٣) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٥٧٤.

(٤) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحتان ٥٧٥ و٥٧٦.



تركيب الأعصاب عند الكائن الحيّ. ثمّ عُمِّما إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية باعتبار موافقتها لغرض الفاعل وعدم موافقتها له. ولذا كان الفعل الحسن هو ما تكون نسبته إلى الطبع نسبة الضرورة أو الأولى بخلاف القبيح حيث إنّه ما تكون نسبته إلى الطبع نسبة الامتناع أو الكراهة(١).

وحيث إنّ كلّ فعلٍ أو ترك اختياريّ للإنسان - سواء كان فرديًّا أم اجتماعيًّا - لا يصدر منه إلّا باستعمال نسبة الوجوب، كان معنى ذلك أنّه لابدّ وأن يعتقد بكونه ملائمًا للقوّة الفعّالة لديه حتّى يأتي به، أو غير ملائم لها حتى يتركه. أي أنّه في مورد الإقدام سيرى الفعل حسَنًا وفي مورد الترك سيراه قبيحًا. وما دام الأمر كذلك صحّ لنا أن نقول - في الجملة -: إنّ الحسن والقبح يقعان وسطًا في كل حكم على شيء بأنّه ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك(٢).

فتحصّل أنّ الحسن والقبح - كما يراهما السيد العلّامة (قدّه) - في الأفعال، وليدان مباشران لاعتبار الوجوب العام. وهما أمران اعتباريان بهذا المعنى لكون المتّصف بهما - كالخضوع والاحترام - أمرًا اعتباريًّا هو الآخر، فإنّ الارتباط بالحقيقة يقتضي وحدةً بالحقيقة(٣).

٣- انتخاب الأخفّ والأسهل: الاعتبار الثالث من الاعتباريات السابقة على الاجتماع هو اعتبار انتخاب الأخف والأسهل. ومرجع هذا الاعتبار إلى أنّ الكائن الحيّ الذي يصبو إلى تحقيق أغراضه - الفردية والاجتماعيّة - في الحياة، عندما يواجه فعلَين متشابهَين نوعًا - يحقّقان نفس الغرض لقواه الفعّالة - إلّا أنّ أحدهما محفوف بمتاعب ومشاقّ لا يحتفّ بها الآخر، سيختار حتمًا الأخفّ والأسهل منهما. صحيح أنّ كلا الفعلَين مطلوبان للقوة الفعّالة لديه، ولكن حيث أنّ أحدهما متعب لها بخلاف الآخر، وحيث إنّ النصبَ والتعبَ والألمَ لا ينسجمان معها، فإنّها

---

(١) لاحظ: **رسائل سبعة**، الجزء ١، الصفحة ١٣٥.

(٢) لاحظ: **رسائل سبعة**، الجزء ١، الصفحة ١٣٦؛ **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٧٦. وبعبارة ثانية: إن الحسن والقبح سيقعان وسطًا في تطبيق نسبة الوجوب.

(٣) لاحظ: **رسائل سبعة**، الجزء ١، الصفحة ١٣٥. هذا ويأتي مزيد تفصيل لحقيقة الحسن والقبح كما يراهما العلّامة (قدّه) في المحور التالي.



ستختار الأخفّ والأسهل منهما. هنا يتولّد اعتبار وجوب اختيار الأخفّ والأسهل بين الأفعال المتشابهة نوعًا المتفاوتة قوّة[١].

٤- **أصل الاستخدام والاجتماع:** من العوامل الحاكمة على كل كائن حيّ وبمقتضى الطبيعة، سعيه من أجل تأمين حاجاته وحفظ بقائه. وفي سبيل تحقيق ذلك فإنّه يستثمر كل ما حوله قدر استطاعته، الفرس يفعل ذلك والأسد والكلب و... ولكن يبقى للإنسان اليد الطولى، فهو يستثمر جميع ما حوله «فيركب الفرس والحمار ويحمل عليهما بضائعه، ويستخدم الكلب للحراسة والصّيد، ويصيد الفأرة بالهرّة، ويرسل البريد بواسطة الطّير، و... ولو أردنا أن نحصي عموميّات تصرّفات الإنسان في الخارج سنصل حقًّا إلى رقم لا يخطر في الخيال»[٢].

ولكن هل تنحصر استفادة الإنسان بغير أبناء نوعه أم أنّها تشملهم أيضًا؟

من المؤكّد بأنّ هذا وما دام بمقتضى الطبيعة فإنّه سيشمل حتّى أفراد نوعه. ولكن يبقى في المقام تساؤل يطرحه السيد العلّامة (قدّه) ليخلُصَ من خلال الإجابة عنه إلى بيان رؤيته في حقيقة الاجتماع الإنسانيّ.

أمّا التساؤل فهو: هل أنّ الطبيعة تزرع في ذهن الإنسان أوّلًا منهج الاستخدام وعن طريقه وفي سبيل تأمين الإنسان لحاجاته تتولّد فكرة الاجتماع؟ أم أنّ الإنسان وبمشاهدته لأبناء نوعه يطلب الاجتماع بهم، إلّا أنّه وللأسف في أغلب الأحيان ينحرف المجتمع عن مسيره الطبيعيّ ليسود فيه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان واستعباده له؟

يجيب السيد العلّامة بالقول بأنّه صحيح أنّ اللّه تعالى منح الإنسان أجهزةً وقوًى لا تستطيع أن تمارس نشاطها بمعزل عن الاجتماع، إلّا أنّ الطبيعة غرست في ذهنه أوّلًا السعي من أجل إرضاء تلك القوى، ولا سبيل له لتحقيق ذلك سوى الاستخدام، «فالرجل يريد من المرأة المقاربة الخاصّة تبعًا لميله الغريزيّ، والمرأة تريد الاستجابة لهذا الميل أيضًا، والرضيع يريد من ثدي أمّه أن يرفع الجوع، وتريد

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحتان ٥٧٧ و٥٧٨.

(٢) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٥٧٩، مع بعض التصرّف.



الأمّ من طفلها أن يُفرغ ثديها من الحليب، لتستريح من ألم احتقان الثدي»[1]. ولأجل تحقّق الاستخدام على أكمل وجه لا بدّ من الاجتماع.

والشاهد على هذا التحليل أنّ هذه الحاجات مؤقّتة ينقطع ضغطها وإلحاحها على الإنسان بمجرد تحقّقها، وإذا انقطع ضغطها ارتفع اللون الخاص من الاجتماع الذي كانت تفرضه. إذن الاجتماع متفرّع عن الاستخدام، ويحصل جرّاء توافق استخدامات متعدّدة لأطراف متعدّدة، لا أنّ الطبيعة وجّهت الإنسان بشكل مباشر نحو فكرة الاجتماع[2].

فالإنسان يطلب أولًا وبالذات نفعه الشخصيّ، وهو يحبّ ذاته، ولأنّه يرى أبناء نوعه عينه ونظيره، فإنّه ينجذب نحوهم. وبهذا يتكوّن المجتمع إرضاءً وإشباعًا لما في داخل كل فرد من أفراده من إحساس غريزيّ بالحاجة إلى الآخر لتلبية حاجاته.

ولا يتوهّمنّ أحد من هذا الكلام أنّ السيد الطباطبائيّ يقدّم مبرّرًا لما تقوم به الدول المستكبرة من تسلّط على الأمم الضعيفة وسحق لها - باسم الحاجة إلى الاستخدام - بل إنّه يريد القول: «إنّ الإنسان بهداية الطبيعة والتكوين، يريد على الدوام فائدته من الآخرين (اعتبار الاستخدام)، ولأجل فائدته يبتغي نفع الجميع (اعتبار الاجتماع)، ولأجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعيّ (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم)[3]، ومن ثمّ فحكم الفطرة الإنسانيّة الذي يستلهم الطبيعة والتكوين حكم

---

(١) المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٨١، مع بعض التصرّف.

(٢) هذه هي نظرية السيد العلامة (قدّه) حول الحياة الاجتماعية، والتي أشرنا إلى أنّها ستتضح بعد إجابته عن السؤال المتقدّم. فهو يرى أنّ الإنسان فرديّ بالطبع الأوليّ واجتماعيّ بالطبع الثانويّ. يقول الشهيد المطهري (قدّه) - في تعليقه على كلام لأستاذه العلامة ذكره في **تفسير الميزان** -: «للمؤلّف سلّمه اللّه نظر خاص في نحو وجود فطرة المدنيّة للإنسان غير ما هو المشهور، فإنّ ما هو المشهور هو أنّ في الإنسان ميلًا طبيعيًّا يدعوه إلى الحياة الاجتماعيّة، ولكنّ المؤلّف لا يتسلّمه بل يقول: إنّ الإنسان فرديّ بالطبع الأولي - واجتماعيّ بالطبع الثانوي، أي اجتماعيّته ناشئ فرديّته. انظر ذيل قوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (**البقرة**: من الآية ٢١٣)، وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (**الروم**: من الآية ٣٠)». لاحظ: **شيخ شهيد**، الصفحة ٣٣.

(٣) نلاحظ ها هنا أنّ السيد العلامة يرى أنّ حكم الإنسان بحسن العدل وقبح الظلم هو حكم غرضه صلاح المجتمع الإنسانيّ.



عام، وليس فيه أيّ عداءٍ خاصٍّ لطبقة راقية، أو عداء خاصّ لطبقة سافلة»[١].

٥- أصل متابعة العلم[٢]: هذا هو الاعتبار الخامس من الاعتباريات السابقة على الاجتماع، ويُقصد منه اعتبار الصورة العلميّة عين الواقع الخارجيّ. ومنشأ ذلك في نظر العلامة (قدّه) هو أنّ الإنسان - وكل كائن حيّ - يطلب الواقع الخارجيّ بفطرته وغريزته، وحيث أنّ احتكاكه به لا يتمّ إلّا عبر ما يحضر إلى ذهنه من معانٍ تحكي عنه، فإنّه يضطرّ إلى إسباغ وصف الواقعيّة على هذه المعاني، فيعتبر آثار الخارج آثارًا لها.

واعتبار متابعة العلم هذا - وهو المعبَّر عنه بحجيّة القطع حسب اصطلاح علم الأصول - لا يمكن التدخّل فيه سلبًا أو إيجابًا، لأنّ سلب هذا الاعتبار يقتضي العمل بالعلم هو الآخر[٣]، وجعله ثانيًا لا معنى له بعد أن فرضته الفطرة في أوّل احتكاكٍ للكائن الحيّ مع الخارج[٤].

تعقيب وتوضيح: مميزات الاعتباريات السابقة على الاجتماع

تلك كانت الاعتباريات السابقة على الاجتماع، أي التي يدركها الإنسان بمعزل عن تحقّق المجتمع الإنسانيّ. وهي بحسب ما تقدّم: الوجوب، الحسن والقبح (العامّان)، انتخاب الأخفّ والأسهل، أصل الاستخدام والاجتماع بعناصره الثلاث (اعتبار الاستخدام، اعتبار الاجتماع، اعتبار حسن العدل وقبح الظلم)، وأصل متابعة العلم (حجيّة العلم).

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٨٤. ولمزيد من التفصيل لاحظ: الصفحات ٥٧٨ إلى ٥٨٥.

(٢) للعلامة (قدّه) ها هنا نظرٌ بديع في اعتبار حجّية العلم، وهو يستحقّ أن يكون محورًا لدراسات جادّة، خاصّةً مع الالتفات إلى الآثار التي تترتّب على هذه الرّؤيا على صعيد علم أصول الفقه.

(٣) يمثّل (قدّه) لذلك بالأمر الذي قد يصدره رئيس لعناصره - بغرض سلب اعتبار المتابعة عن العلم - بضرورة امتثال أوامره المشكوكة وترك امتثال أوامره المعلومة. فها هنا لو أطاعت العناصر هذا الأمر فإنها إنّما تلتزم بالأوامر المشكوكة عن طريق العلم بها - أيّ أنّها تعمل بعلمها - وتترك الأوامر المعلومة عن طريق العلم بها هي الأخرى. لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٥٨٧.

(٤) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحات ٥٨٥ إلى ٥٩٠؛ **رسائل سبعة**، الصفحات ١٤٩ إلى ١٥١؛ **حاشية الكفاية**، الجزء ٢، الصفحات ١٧٧ إلى ١٧٩.



يبقى أنّه ينبغي الإشارة إلى أمرَين:

الأول: إنّ السيد الطباطبائيّ (قدّه) مع ذكره لهذه الاعتباريات الخمسة، إلّا أنّه يرى أنّها نتيجة الاستقراء، ولذا فإنّه لا يحصر الاعتباريات العامة بها، بل يرى إمكان العثور على مثيلات لها كاعتبار الاختصاص واعتبار الفائدة والغاية في العمل[١]. نعم الخِمسة المذكورة تكفي لاستنتاج بقية الاعتباريات وأحكامها.

الثاني: للاعتباريات العامّة قانون يحكمها، وهو أنّه لا يحتويها الفناء ولا يطرأ عليها التغيير، وذلك أنّها وليدة ارتباط الطبيعة الإنسانية مع المادّة في الفعل. نعم ما يمكن هو التصرّف في بعضها بواسطة بعض آخر منها، فيحصل تبديل للمصاديق والموارد مع الحفاظ على الأصل. فمثلًا نتيجةً لتقدّم الحياة وتطوّرها وبحكم قاعدة لزوم اختيار الأخف والأسهل، يُسلَب من الأدوات القديمة وصف الضرورة والحسن ويُضاف إلى الأدوات الحديثة، من دون أن يؤثّر ذلك في الاعتبار العام القاضي بوجوب اختيار الفعل الأخفّ وحسنه[٢].

الاعتباريات اللاحقة للاجتماع

إنّ تأطُّر الإنسان داخل وحدةٍ اجتماعية ليس بالأمر الطارئ عليه، ولذا فإنّنا كلما رجعنا القهقرى سنجد آثارًا تدلّ على تحقق الحياة الاجتماعية مذ وجد الإنسان.

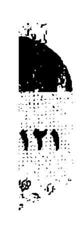
وبملاحظة أنّ المجتمع لا يمكن له التحقق والنمو من دون فرض العديد من الاعتباريات، يمكننا أن نستنتج أن هناك كمًّا لا بأس به منها قد رافق تشكّله، وأنّ الإنسان لم يكفّ عن صنع المزيد منها كلّما تطوّرت حياته وازدادت حاجاته.

نعم هناك مجموعة من الاعتباريات تُمثّل الجذور الأساسيّة لسائر الاعتباريّات الأخرى اللاحقة للاجتماع وهي:

١- أصل الملك: ويرجع هذا الأصل في أساسه إلى اعتبار الاختصاص المتحقق قبل الاجتماع - الذي يعني اعتبار الإنسان المادة التي يستفيد منها شأنًا خاصًا به

(١) لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٥٩١.

(٢) لاحظ: المصدر السابق، الجزء ١، الصفحة ٥٩٣.



لا يحقّ لغيره أن يزاحمه فيه (هذه المادة لي)، ويشمل هذا الاعتبار أصل الملكيّة والرتبة والمقام وكلّ حقٍّ عقديّ كالنكاح والإجارة وأمثالهما - ومدلوله المباشر هو جواز جميع التصرّفات في العين الواقعة تحت يد الإنسان والتي حازها ابتداءً بلا معارض. وينبثق عن هذا الأصل اعتبارات عديدة كاعتبار المبادلة والنقد وجعل بعض المعادن الثمينة أساسًا ومقياسًا لتحديد قيمة السلع والأعيان[١].

٢- اللغة: والداعي لهذا الاعتبار هو تأطُّر الإنسان داخل وحدةٍ اجتماعيّة، فإنّه ونتيجةً لذلك يحتاج إلى التفاهم مع الآخرين لإبلاغهم مقاصده وفهم مقاصدهم.

إذن الحاجة - وهي أمّ الاختراع - هي التي دفعت الإنسان إلى وضع ما يحقق تلك الغاية، ولم تكن اللغة بشكلها الحاليّ هي أوّل ما تنبّه إليه لتحقيق هذا الأمر، وإنّما كانت نتيجةً لتطوّر الآليات والأساليب التي بدأت مع الصوت بنحوٍ بسيط وساذج، لتتطور فيما بعد فيحصل التمييز بين الأصوات ويصير الاستدلال على المقاصد المختلفة بالأصوات المختلفة، ثمّ وعن طريق التمييز بين حروف الهجاء ظهرت الكلمات المركّبة الدالة على المعاني المتعددة، واستمر هذا التطوّر إلى أن اتّخذت اللغة صورتها النهائيّة[٢].

٣- الرئاسة والمرؤوسيّة ولوازمهما: إنّ اعتبار الرئاسة يعبّر عن توق المجتمع - بمقتضى فطرة أفراده - إلى من يعمل على توجيهه لتحقيق الأهداف التي يتوخّاها، والى من يقنِّن استخدام كل فردٍ لقواه حتى لا يحصل اصطدام بين الأفراد بما يؤدّى إلى اختلال النظام العام. إذن هذا الاعتبار أمر يقتضيه اعتبار الاجتماع والرغبة في العدالة الاجتماعيّة. نعم، لهذا الاعتبار جذرٌ آخر وهو أصل الاستخدام، حيث يوسّع القويّ من دائرة نفوذه لتشمل بقيّة الأفراد، وتصير نسبته إليهم كنسبة الرأس من الجسد، فكما أنّ الجسد منقادٌ لأوامر الرأس كذلك الرعيّة منقادةٌ لأوامر رئيسها.

وفي سبيل منع الرئيس من الطغيان، يقوم المجتمع بوضع العديد من

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٦٠٠ إلى ٦٠٢؛ **رسائل سبعة**، الصفحتان ١٤٤ و١٤٥.

(٢) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٦٠٢ إلى ٦٠٥؛ **رسائل سبعة**، الصفحات ١٤١ إلى ١٤٤.



الاعتباريّات التي تكون لصالح المرؤوس وعلى الرئيس، لتقابل الاعتباريّات الموضوعة لصالحه. وهناك في الحقيقة علاقة عكسيّة من حيث القوّة والضعف بين الاعتباريّات الموضوعة لصالح الرئيس والاعتباريّات الموضوعة لصالح المرؤوس[١].

٤- **الأمر والنهي:** وهو من اللوازم القانونيّة لاعتبار الرئاسة والمرؤوسيّة، ذلك أن الأمر بالفعل وطلبه من شخصٍ آخر يعني تعلّق الطلب والإرادة بفعله، والحال أنّ إرادة كل فردٍ تتعلّق حقيقةً بقواه وعضلاته نفسه. وليس من مصححٍ لتعلّق الإرادة بفعل الآخرين سوى القول بأنّ الآمر - وهو الرئيس - يوسّع من دائرة وجوده - اعتبارًا - لتشمل وجود الآخرين، فيصيرون بمنزلة قواه وعضلاته، وتكون نسبتهم إلى الفعل المأمور به كنسبة قواه إليه - الفعل المأمور به - وهي الوجوب والضرورة التكوينيّة. والحديث عن اعتبار النهي يشبه الحديث عن اعتبار الأمر، إلّا أنّه وحيث إنّ الإرادة لا تتعلّق بأمرٍ عدميّ، كان معنى اعتبار النهي حقيقةً هو اعتبار عدم تعلّق الإرادة بالفعل، ولكن الإنسان وما دام في مورد عدم إرادة الفعل يريد ضدّه، فإنّه يتصوّر أنّ النهي يعني إرادة عدم الفعل. ويستفاد ممّا تقدّم أن الإنسان يستلّ مفهومَي الوجوب والحرمة من ضرورتَي الوجود والعدم الخارجيّتَين، بينما يحاكي مفهوم الإباحة نسبةً تساوي الطرفَين خارجًا، وبهذا تتمّ محاذاة الاعتبار للحقيقة.

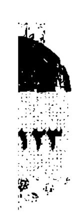
أمّا الاستحباب والكراهة بمعنى رجحان الفعل والترك، فليسا مأخوذَين من الخارج - إذ الفعل إذا نُسِب إلى الوجود الخارجيّ فلا يخلو حاله عن إحدى نسبٍ ثلاث وهي: الوجوب والإمكان والامتناع - وإنّما هما مأخوذان من أفق العلم حين يتّصف الفعل بصفة الرجحان[٢].

٥- **الثواب والعقاب:** إنّ اعتبار الثواب والعقاب يهدف إلى تأكيد اعتبار الأمر والنهي، ذلك أنّ الإنسان يدرِك وبوضوح الفرق بين الوجوب التكوينيّ والوجوب الاعتباريّ في القوّة والضعف. وبغرض دفع المأمور نحو الطاعة احتاج لما يُشكِّل مشوِّقًا له نحوها، ورادعًا له عن المعصيّة، وليس ذاك سوى الثواب والعقاب. وحدّ

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحتان ٦٠٥ و٦٠٦؛ **رسائل سبعة**، الصفحتان ١٤٥ و١٤٦.

(٢) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٦٠٧ إلى ٦١١؛ **رسائل سبعة**، الصفحتان ١٤٦ و١٤٧.



الثواب الأدنى هو المدح والثناء، كما أنّ حدّ العقاب الأدنى هو الذمّ واللوم.

ويؤكِّد السيّد الطباطبائي ها هنا على أنّ استحقاق الثواب بشكلٍ عام ليس بلازم بالنسبة للمأمور المطيع لمولاه - وهو الآمر- ذلك أنّ الطاعة والانقياد لأوامره من لوازم مولويّته، بخلاف استحقاق العقاب على المخالفة، فإنّه لازم للعاصي، نعم فعليّة العقاب رهن إرادة المولى[١].

المحور الخامس: ملاك حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال

تناولنا في المحور السابق مرتبة الحسن والقبح ضمن الاعتباريات، ولقد تحدّثنا نحوًا ما عن كيفيّة نشوء اعتبارهما، إلّا أننا ها هنا سنبسط الكلام حولهما أكثر مما تقدّم بغرض الوصول إلى التصوّر الكامل لهما، كما يراه السيّد العلامة (قدّه)، مستفيدين مما سطّره بالخصوص في كتابه القيّم **الميزان في تفسير القرآن**.

ما هو الحسن والقبح، وكيف تعرّف عليهما الإنسان، وعلى أيّ أساس قام بتعميمهما؟

يجيب السيد العلامة بأنّه يشبه أن يكون الإنسان أوّل ما تنبّه على معنى الحسن، تنبّه عليه من خلال مشاهدة الجمال في أبناء نوعه. ويُقصَد بالجمال اعتدال الخلقة وتناسب الأعضاء، بحيث يكون كلّ شيءٍ قد رُكِّب في موضعه بنحوٍ منسجمٍ، يعين الإنسان على تأدية ما يُقصد من نوعه. وهذا المعنى يتّسع ليشمل سائر الأمور المحسوسة، من جماد ونبات وحيوان[٢].

والذي نفهمه من هذا الكلام، هو أن الحسن أوّل ما يتعرّف عليه الإنسان، يتعرّف عليه بوصفه أمرًا خارجيًا يحكي عن جمالٍ حسّي. وفي مقابل الحسن يقع القبيح، ويراد به نفي التناسق والتناسب والانسجام. ومن هنا يتضح أن الحسن معنًى وجودي، في حين أن القبح معنًى عدميّ.

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٦٠٧ إلى ٦١١؛ **رسائل سبعة**، الصفحتان ١٤٦ و١٤٧.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحتان ٩ و١٠.



هذان هما الحسن والقبح أوّل ما تعرّف عليهما الإنسان، لكن وكما تقدّم معنا فإنّ الإنسان كائن اجتماعيّ، يعيش في ضمن محيط من أبناء نوعه، ويتعاون كلّ فرد منهم مع الآخر في سبيل تأمين حاجاته وحاجات الآخرين. وهو يقوم بأفعال قد تحقّق غرضه في نيل السعادة أو التمتّع بنعم الحياة، وقد لا تحقّق له ذلك. ومع ملاحظة المعنى المتقدّم للحسن والقبح، عمّم الإنسان - ولو بنحو فطريّ - الحسن والقبح إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية من جهة ملاءمة بعضها لغرض الاجتماع؛ من نيل السعادة أو التمتّع بنعم الحياة، وعدم ملاءمة بعضها الآخر لذلك. فالأوّل هو الحسَن كالعدل والإحسان، والثاني هو القبيح كالظلم والعدوان[١]. ووجه المناسبة بين المعنى الأول للحسن والقبح والمعنى الثاني لهما، هو أنّ الحسنَ لمّا كان يحكي عن موافقة الشيء لما يُقصد من النوع طبعًا، فلا مانع من تسريته لكلّ فعل يحقّق الغاية التي يتوخّاها الإنسان في حياته من كمال أو سعادة أو رخاء. وهكذا القبيح، فإنّه لمّا كان يحكي عن عدم موافقة الشيء لما يُقصد من النوع طبعًا، فلا مانع من تسريته لكلّ فعل لا يحقّق تلك الغاية بل يحقّق ضدّها.

والحاصل: إنّ ملاك الحسن والقبح في الأفعال هو ملائمة بعضها لغرض الاجتماع وعدم ملائمة بعضها الآخر لذلك. والذي يستفاد من هذا البيان أنّ السيد العلامة يرى أنّ المصالح والمفاسد النوعيتَين هما ملاك الحسن والقبح، إلّا أنّنا نرى وجود بعض القرائن في كلماته الدالّة على توسعته لهذا الملاك ليشمل كل ما يحقق للإنسان سعادته سواء الدنيويّة أو الأخرويّة، فيعمّ الكمال والنقص الراجعَين إلى الفواعل الشاعرة.

يقول (قدّه): «فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في مواردها حسنات، والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيّئات قبيحة، لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان أو لتمتّعه التّام في ظرف اجتماعه، وعدم ملائمة القبيل الثاني لذلك»[٢].

هذا، والأفعال - سواء كانت حسنةً أم قبيحةً - تنقسم إلى ما يكون حسنها

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ١٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ١٠.



وقبحها دائميًّا كالعدل والظلم، وإلى ما يكون حالها مختلفًا تبعًا للأحوال والأوقات والأمكنة والمجتمعات، فتتّصف بالحسن في حالة وبالقبح في أخرى كالضحك مثلًا فإنّه حسنٌ بين الخلاّن وفي محافل السرور، لا عند الأعاظم وفي مجالس المآتم فإنّه قبيحٌ فيهما[١].

تلك كانت الخطوة الأولى في طريق التعميم، إلّا أنّ الإنسان لم يقف عند هذا الحدّ، بل عمّم معنى الحسن والقبح لسائر الحوادث الخارجيّة التي تستقبله مدى حياته؛ سواءً الفرديّة أو الاجتماعيّة، فما كان منها ملائمًا لسعادته ومحقّقًا لآماله نعته بالحسن، كالعافية والصحة والرّخاء، وما كان منافيًا لسعادته ومنغّصًا لعيشه نعته بالقبح، كالمرض والانكسار والمذلّة.

والحال هنا كحال الحسن والقبح في الأفعال في انقسامهما إلى ثابتَين ومتغيّرَين، ذلك أنّهما بناءً على ما تقدّم وصفان إضافيّان، يُلحَظ في اتصاف الحوادث والأفعال بهما كمال نوع أو سعادة فرد أو مجتمع أو غير ذلك. والإضافة في بعض الموارد ثابتة لازمة، وفي بعضها الآخر متغيّرة متبدّلة. أمّا لو جُرِّد الشيء عن جهة الإضافة فهو واحد من غير تفاوت فيه أصلًا[٢].

المحور السادس: الاعتبار والحقيقة يساوقان الظاهر والباطن في الدين

يرى العلّامة الطباطبائيّ (قدّه) أنّ الدين؛ وهو ما شرّعه اللّه لعباده من أوامر ونواهٍ لغرض وصول الإنسان إلى الغاية التي خُلِق لأجلها، إنّما جرى في تشريعاته مجرى لسان الاعتبار. فليست دائرة الاعتبار تشمل فقط التشريعات الوضعيّة بل إنّها تتسع لتشمل التشريعات الإلهية أيضًا. بل إنّ السيد العلامة يزيد دائرة الاعتبار لتشمل حتّى المعارف المتعلّقة بالمبدأ والمعاد، حيث أنّها بُيّنت هي الأخرى بلسان الاعتبار.

وبملاحظة ما تقدّم ذكره؛ من أنّ هذه المعاني محفوفة بحقيقتَين، نستطيع القول أنّ هذه المعاني الاعتبارية إنّما تحكي عن حقائق مستورة بها، تكون الأمور المترتّبة على مرحلة الأحكام والأعمال في الحقيقة منوطةً ومربوطةً بها. ولذا

---

(١) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحة ١٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٥، الصفحتان ١١ و١٢.



فالنسب الواقعيّة إنّما هي بين تلك الحقائق الخارجيّة المترتّبة على مرحلة الأحكام والأعمال، وبين الحقائق الواقعة تحت المعاني الاعتبارية.

نعم تنحصر دائرة الاعتبار بظرف الاجتماع، ولذا فحيث لا اجتماع، كما في العوالم السابقة على النشأة الاجتماعيّة، وما يستقبله الإنسان من العوالم بعد الموت، فلا وجود للمعاني الاعتباريّة فيها قطعًا[١].

ويُدعِّم السيد العلامة (قدّه) رؤيته هذه بذكر العديد من الشواهد القرآنيّة والرّوائيّة التي تؤيّد ما ذهب إليه؛ من كون الاعتبار بمثابة الظاهر لأمر واقعيّ هو في الحقيقة باطن الدين. ومن تلك الشواهد:

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[٣].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[٤].

وما ورد عن رسول اللّه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ من قوله: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»[٥].

وما ورد عنهم عَلَيْهِمُٱلسَّلَامُ من: «إنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا، ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن»[٦].

والوجه في الاستشهاد بهذه النصوص المباركة هو أنّها تفيد أنّ ما نعلمه من

---

(١) **طريق عرفان (رسالة الولاية)**، الصفحتان ١٥٠ و١٥١.

(٢) **الروم**، الآية ٧.

(٣) **محمد**، الآية ٣٦.

(٤) **العنكبوت**، الآية ٦٤.

(٥) **المحاسن** للبرقيّ، الجزء ١، الحديث ١٧، الصفحة ٣١٠، نقلاً عن **طريق عرفان (رسالة الولاية)**، الصفحة ١٥٢.

(٦) **تفسير الصافي**، الجزء ١، نقلاً عن **طريق عرفان (رسالة الولاية)**، الصفحة ١٥٥.
ولمزيد من التفصيل لاحظ: **طريق عرفان (رسالة الولاية)**، الصفحات ١٤٩ إلى ١٥٦.



الدّين إنّما هو في الحقيقة ظاهره، والذي هو بالقياس إلى باطنه بمنزلة القشر من اللّب. أمّا الحقائق فهي عبارة عن الأمور المستورة بهذا الظاهر، والوقائع التي تترتّب في الآخرة عليه.

المحور السابع: انعكاسات تلك الرؤية في المنهج المعرفيّ؛ علمَي الكلام والأصول نموذجًا

من الطبيعي أن تكون لنظرية العلّامة (قدّه) في طبيعة الاعتباريات انعكاسات بارزة في أفكاره ورؤاه، ذلك أنّ التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والإدراكات الحقيقية وملاحظة سمات كل واحدة منهما، سيقودنا حتمًا إلى نقد المناهج المتّبعة في بعض العلوم، وبالأخصّ علمَي الكلام والأصول.

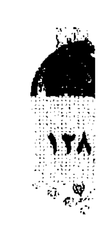
ففي علم الكلام مثلًا، يُستخدم الحسن والقبح كحدّ أوسط في إثبات العديد من الأمور المرتبطة بالمبدأ والمعاد؛ كضرورة العدل على اللّه تعالى ووجوب البعث والحساب وأمثالهما[١]. في حين أنّ الحسن والقبح - وكما تقدّم معنا - من الاعتباريات العامّة، بخلاف الأمور المرتبطة بالمبدأ والمعاد حيث إنّها من الحقائق العينيّة. ولا يمكن أن تُجعَل المقدّمات المؤلّفة من أمور اعتباريّة، وسيلةً في إثبات الحقائق الخارجيّة، لافتقاد تلك المقدّمات للقيمة المنطقيّة المرجوّة في أيّ دليلٍ وبرهان. ويتأكّد هذا الأمر بملاحظة ما تقدّم حين الحديث عن مميزات القضايا الاعتباريّة، خاصّةً المميزات الثالثة والرابعة والخامسة.

وأمّا فيما يرتبط بعلم الأصول، فالذي نلاحظه أنّ الأعلام ذكروا في تعريفه أنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ»[٢]، وهذه القواعد نظير أنّ

---

(١) كنموذجٍ على ذلك لاحظ ما ذكره الميرزا النائيني والسيّد الخوئي، والذي تقدّم عرضه في الفصل الثاني، الأمر الأوّل.

(٢) هذا التعريف ذكره صاحب **القوانين** وأورد عليه المحقّقون عدّة إشكالات، ولذا نجد أنّ المتأخّرين من الأصوليين تبنّوا تعاريف تختلف عن هذا التعريف ولكنّها تشترك معه في الأصل. وقد عرّفه الشهيد الصّدر (قدّه) في الحلقة الثالثة بأنّه: «العلم بالعناصر المشترَكة لاستنباط جعل شرعيّ». إلّا أنّه عاد وتبنّى صيغةً أخرى في تعريفه في بحث الخارج. ولمزيد من التفصيل لاحظ: **دروس في علم الأصول**، =



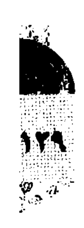
«الأمر بالشيء دالٌّ على الوجوب»، وأنّ «الأمر بالشيء يقتضي النّهي عن ضدّه» وأمثالهما. وإذا دقّقنا في هذه القواعد والأدلّة التي يذكرها الأصوليّون لأجل إثباتها، نجد أنّ تلك القواعد هي من الأمور الاعتبارية التي لا يوجد ارتباط واقعيّ بين موضوعاتها ومحمولاتها، في حين أنّ الأدلّة التي يذكرونها عبارة عن قواعد وأصول خاصّة بالأمور الحقيقيّة التكوينيّة، كاستحالة تقدّم الشيء على نفسه، واستحالة الترجيح بلا مرجّح، وانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، والمشروط بانتفاء شرطه... وأمثالها. ومن الواضح بناءً على ما تقدّم، أنّ هذه القواعد والأصول لا تجري في الاعتباريات فكيف يُتوسّل بها لإثبات أمورٍ اعتباريّة[١]؟!

إنّ هذا النقد نجده واضحًا في حاشية العلّامة (قدّه) على كتاب **كفاية الأصول**. يقول (قدّه) - في معرض تناوله لتعريف علم الأصول -: «ومن هنا يظهر أيضًا أنّ المقدّمة العقليّة المحضة، وبعبارة أخرى البرهان غير مستعمل في المباحث الأصوليّة في الحقيقة، إذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم إلّا على أصول بناءاتهم من ضرورة الحاجة أو اللغو، وأمّا القضايا الأوّليّة، وما يتفرّع عليهما من النظريّة فلا تنتج طلبًا ولا هربًا، ولا وضعًا ولا رفعًا، ولا ما ينتهي إلى ذلك، بل تصديقًا بنسبٍ حقيقيّة نفس أمريّة، فافهم»[٢].

= الحلقة الثالثة، تحقيق وتعليق السيد علي أكبر الحائريّ، الجزء ١، الصفحات ٢١ إلى ٢٩ مع ملاحظة التعليقات القيّمة للمحقّق.

(١) يقول الشهيد المطهّري (قدّه) تعليقًا على هذه المسألة: «ومن هنا تتضح السلبيّة والخطورة البالغة للخلط بين الاعتباريّات والحقائق من زاوية منطقيّة، ويتضح أيضًا أنّ الأدلّة التي ترتكب هذا الخلط تفتقر إلى القيمة المنطقيّة، سواء ارتكن الباحث لإثبات الحقائق إلى الأمور الاعتبارية كما هو الحال في أغلب أدلّة المتكلّمين، الذين استخدموا بشكل عام قاعدة الحسن والقبح وسائر المفاهيم الاعتبارية، مبتغين من وراء ذلك الإفادة بذلك في أبحاث المبدأ والمعاد، وكما هو الحال في كثير من أدلّة المادّيين، الذين حسِبوا أنّ أحكام الأمور الاعتبارية وسماتها صادقة في الأمور الحقيقيّة، أم ارتكن الباحث لإثبات الأمور الاعتباريّة إلى القواعد والأصول الخاصّة بالأمور الحقيقيّة،... نظير معظم الأدلّة التي تُستخدم عادةً في أبحاث علم أصول الفقه». **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، الجزء ١، الصفحة ٥٣٢.

(٢) **حاشية الكفاية**، الجزء ١، الصفحة ١٥.



وكمثالٍ على ذلك، نتعرّض لما ذكره (قدّه) اعتراضًا على ما أفاده الآخوند الخراساني علاجًا لمشكلة الشرط المتأخِّر، حيث وقع الكلام بين الأصوليين في كيفيّة توجيه هذا الشرط، ذلك أنّ الشرط بمنزلة جزء العلّة للمشروط، ومن البداهة بمكان ضرورة تقدّم العلّة - تقدُّمًا رتبيًّا - بجميع أجزائها على معلولها، والحال أنّ الشرط المتأخِّر متأخرٌ وجودًا عن وجود المشروط، فلو التزمنا بكونه شرطًا استلزم ذلك القول بتوقّف الموجود على المعدوم.

ولقد ذُكِرت العديد من الإجابات سعيًا وراء حلّ هذه المشكلة، منها ما أفاده صاحب الكفاية - في معرض توجيه كون المتأخِّر شرطًا للتكليف - حيث اعتبر أنّ الواقع علةً للمشروط هو الشرط بوجوده اللحاظيّ لا الخارجيّ فإنّه ملحقٌ بالعلة الغائيّة، والعلة الغائيّة لتصوّرها والتصديق بها دخلٌ في تحقُّق الشيء، وهي التي تدعو الآمر إلى التكليف.

يقول (قدّه): «أمّا الأوّل[1]: فكون أحدهما شرطًا له، ليس إلاّ أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوّره دخلًا في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم والمتأخِّر»[2].

وقد اعترض السيّد العلامّة بقسوة على هذا التوجيه من الآخوند، بل وعلى هذا النمط من التفكير لدى الأصوليين، فقال: «والحقّ أن يقال: إنّ البرهان إنّما قام على استحالة توقّف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقيّة، وأمّا الأمور الاعتباريّة كما هو محلّ الكلام فلا، لما عرفت مرارًا من أنّ صحّتها إنّما يتوقّف على ترتُّب الآثار فلا موجب لهذه التعسّفات إلّا الخلط بين الحقائق والاعتباريّات»[3].

توضيحات وتطبيقات

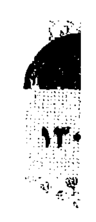
وباتّضاح رؤية العلّامة للحسن والقبح من المفيد الإشارة إلى عدّة مطالب تُعتبر

---

(١) ويقصد منه كيفيّة توجيه كون المتقدّم أو المتأخِّر شرطًا للتكليف أو الوضع.

(٢) **كفاية الأصول**، الصفحة ٩٣.

(٣) **حاشية الكفاية**، الصفحة ١٠٧.



بمثابة توضيحات وتطبيقات لتلك النظرية تساعد القارئ على تحصيل فهم أكبر لها.

المطلب الأوّل: العدل حسنٌ مطلقًا والظلم قبيحٌ مطلقًا

أشرنا سابقًا إلى أنّ السيد العلّامة (قدّه) يرى أنّ اعتبار الحسن والقبح هو من الاعتباريات العامّة الثابتة والتي لا تقبل التبدّل والتغيّر، وأنّ من الأفعال ما حُسنه دائميّ وقبحه كذلك، ومنها ما يختلف حاله بحسب الأحوال والأوقات، وقد مثّل للأوّل بالعدل والظلم وللثاني بالضحك والدّعابة وأمثالهما.

ولكن تُطرح دعوى في المقابل حاصلها أنّ الحسن والقبح مختلفان ومتغيّران مطلقًا لا فرق في ذلك بين فعل وآخر، حتّى العدل والظلم ليسا بخارجَين عن هذا القانون، والدليل عليه أنّنا قد نجد بعض المقرّرات الاجتماعيّة متّصفةً بالعدالة عند أمّةٍ وهي نفسها متّصفة بالظلم عند أخرى، كالجلد للزاني مثلًا، حيث نجد أنّه عدل في الإسلام وظلم عند الغربيين.

يجيب السيد الطباطبائيّ (قدّه) بأنّ هؤلاء قد اختلط عليهم المفهوم بالمصداق، وأنّ الاختلاف مرجعه إلى تشخيص المصداق لا في نفس المفهوم، ويشهد لذلك أنّ الإنسان وعلى الرّغم من تغيّر الكثير من العادات والرسوم التي قد تحكم حياته الاجتماعيّة، إلّا أنّه لا يرضى قطّ «بأن يُسلَبَ عنه وصف العدل، ويُسمَّى ظالمًا، ولا بأن يجد ظلمًا لظالم إلّا مع الاعتذار عنه»[١].

المطلب الثاني: علّة جعل الثواب والعقاب

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الفعل الحسن هو ما يكون ملائمًا لسعادة الإنسان أو لتمتّعه التامّ في ظرف اجتماعه، بخلاف القبيح حيث لا يكون كذلك، ولهذا فإنّنا نحكم على الأول بأنّه ممّا ينبغي فعله، وعلى الثاني بأنّه ممّا ينبغي تركه. ولكن يبقى لدينا تساؤل عن حقيقة المدح والثواب والذم والعقاب، وبعبارة ثانية؛ لم كان الفعل الحسن ممّا يُمدح عليه فاعله، بخلاف القبيح حيث أنّه ممّا يُذمّ عليه فاعله؟

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ١١.



في مقام الإجابة عن هذا التساؤل لا بدّ أوّلًا من التمييز بين الثواب والعقاب الأخرويَّين، والثواب والعقاب - والمدح والذم - الدنيويَّين، فإنّ الكلام حول الاعتباريات التي دفعت الفطرةُ الإنسان إلى اختراعها. ولذا فمن الطبيعيّ أن يختصّ الكلام بالثواب والعقاب والمدح والذمّ الدنيويَّين[1].

وبملاحظة ما ذكرناه وبناءً عليه يقول العلّامة الطباطبائيّ (قدّه): إنّ الاعتباريات وما دامت تمتاز عن الحقائق بكونها متزلزلةً غير ثابتة، بخلاف الحقائق حيث إنّها تتّصف بالثبات والدوام، فإنّ الفطرة وبغرض تثبيت ما اعتبرته - خصوصًا ما هو أشدّ تزلزلًا - تعتبر له لوازم وتبعات تؤكّده بها، «فتعتبر في باب الأوامر والنواهي العقاب، الذي هو شرٌّ ضارٌّ، لازمًا أو تبعةً لعدم الإيتمار والتناهي، وتعتبر الثواب وهو الخير أو النافع، لازمًا أو تبعةً للإيتمار والتناهي»[2].

إذن يتّضح ممّا تقدّم أنّ المدح والثواب والذمّ والعقاب، وبعبارة أخرى الحكم على فاعل الحسن بأنّه ممدوح وعلى فاعل القبيح بأنّه مذموم، هو أيضًا من الاعتباريات التي تلجأ إليها الفطرة بغرض دفع الإنسان إلى فعل الحسن وترك القبيح اللذان هما أيضًا من الاعتباريات كما تقدّم.

المطلب الثالث: للحسن والقبح الاعتباريَّين منشأٌ واقعيّ

ذكرنا فيما سبق استناد كلّ أمر اعتباريّ إلى حقيقة تحته، وكتطبيقٍ لهذا الأمر في باب الحسن والقبح نستطيع القول أنّ مراد السّيد العلّامة (قدّه) من كون الحسن والقبح أمرَين اعتباريَّين هو كون الحكم بانبغاء الفعل وعدمه كذلك، أو فقل إنّ الحكم بضرورة الصدور وعدمه ليسا أمرَين واقعيَّين، وإنّما هما أمران اعتباريّان استعارهما الإنسان من الأمور الواقعيّة وألبسهما بعض الأفعال، بغرض الوصول إلى الكمال. نعم حيث أنّ الحسن يحكي عن الفعل الملائم أو الذي يقع في طريق

---

(١) هذا مضافًا إلى أنّه ينبغي الالتفات إلى رأي العلامة الطباطبائيّ في الثواب والعقاب الأخرويَّين، حيث يرى أنّهما تجسيدٌ لأعمال الإنسان في الآخرة وذلك باعتبار اتحاد الفاعل مع فعله، ومن الواضح أنّ هذا لا يتلاءم مع كونهما - الثواب والعقاب - أمرَين اعتباريَّين. وللتفصيل محلٌّ آخر.

(٢) **رسائل سبعة**، الصفحة ١٣٣.



تحقيق الكمال ورفع النقص، وأنّ القبح يحكي عن الفعل غير الملائم والذي يصدّ عن الكمال فإنّهما بهذا اللحاظ أمران حقيقيّان واقعيّان.

المطلب الرابع: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾

من خلال التأمّل في معنى الحسن وأنّه موافقة الشيء وملاءمته للغرض المطلوب والغاية المقصودة منه[1]، ومع ملاحظة أنّ كلّ شيء ما خلا اللّه تبارك وتعالى مخلوق له[2]، وأنّه تعالى ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[3]، نستطيع أن نحكم بأنّ كلّ مخلوق فهو حسن، وأنّ الحسن لازم للخلقة يدور مدارها[4].

ولكن ها هنا سؤالٌ يلحّ في طرح نفسه وهو: ما دام الأمر كما ذكرتم، فما هو السرّ في اتّصاف بعض الأمور بالسيّئة في قبال الحسنة، مع أنّها جميعًا مخلوقة للّه وقد ذكرتم أنّ كلّ مخلوق هو حسن؟

في مقام الإجابة على هذا السؤال، يقدّم العلّامة (قدّه) بحثًا تفسيريًّا قيّمًا، يبيّن فيه عدم التعارض بين كون الأمور جميعًا حسنةً باعتبار، وكونِ بعضها سيّئةً باعتبار آخر.

وتوضيحه بنحو مختصر هو: إنّ كلّ مخلوقٍ ونازلة قد يلاحظ من حيثيّتَين؛ حيثيّة انتسابه إلى اللّه تبارك وتعالى، وهو بهذا الاعتبار حسَنٌ في نفسه لأنّه ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾، وحيثيّة كون بعض النوازل لا تلائم طباع بعض الأشياء لكونها تتضرّر بها، والذي يرجع بالنتيجة إلى إمساك الجود من اللّه تبارك وتعالى عنها.

نعم إمساك الجود أو إرساله منه تعالى، إنّما يتبع مقدار ما يسعه ظرف المتلقّي، وما يناسب خصوصيّة حاله، والذي يكون لاختياره دورٌ كبير في صياغته.

---

(١) تقدّم بيان هذا الأمر مفصّلاً في المحور الخامس من هذا الفصل، وقد أشرنا في المطلب الثالث المتقدّم إلى أنّ الحسن بهذا المعنى أمرٌ حقيقيٌّ واقعيّ.

(٢) قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ (**الزمر**، الآية ٦٢).

(٣) **السجدة**، الآية ٧.

(٤) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ١٢.



قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾[1].

ومن هنا نستطيع أن نفهم نسبةَ السّيئات في بعض الآيات القرآنيّة إلى الإنسان. قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾[2].

وحاصل الكلام: إنّ «للّه سبحانه الحسنات بما أنّ كلّ حسن مخلوق له، والخلق والحسن لا ينفكّان، وله الحسنات بما أنّها خيرات، وبيده الخير لا يملكه غيره إلّا بتمليكه، ولا يُنسب إليه شيءٌ من السيّئات فإنّ السيّئة من حيث إنّها سيّئة غير مخلوقةٍ وشأنه الخلق، وإنّما السيّئة فقدان الإنسان مثلًا رحمةً من لدنه تعالى أمسك عنها بما قدّمته أيدي الناس»[3].

---

(١) **الأنفال**، الآية ٥٣.

(٢) **النساء**، الآية ٧٩.

(٣) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحتان ١٥ و١٦.



الفصل الرابع

بين الطباطبائي والصدر



بعد استعراضنا لرؤيتَي العَلَمَين للحسن والقبح، حان أوان المقارنة بينهما مع ملاحظة انعكاساتهما، وذلك بالتركيز على مجالَين بالخصوص:

الأول علم الكلام، وبما يرتبط بالصفات الفعلية للباري تعالى على وجه الخصوص.

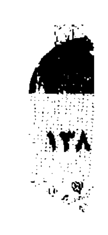
الثاني علم الأخلاق، وبما يرتبط بالخصوص بالجدل المعاصر الدائر حول القضايا الأخلاقية وأنّها مطلقة أم نسبيّة.

ولكن قبل الدخول في تفصيل هذَين المجالَين، لا بدّ من وقفة نشير من خلالها إلى ما تحصّل لنا بعد قراءة الرؤيتَين المتقدّمتَين، وبما نعتقد أنّه السبب الجوهريّ الذي دعا كلا العَلَمَين لتبنّي رؤية خاصة به في المقام، مع السماح لأنفسنا وبحدود نظرنا القاصر بترجيح إحدى الرؤيتَين على الأخرى، أو بالميل لوجهة نظر ثالثة قد تكون تلفيقًا بينهما.

الحسن والقبح، اعتباريّان أم واقعيّان؟

لقد اتضح لنا مما تقدّم أنّ الشهيد الصّدر يصرّ على كون الحسن والقبح أمرَين واقعيَّين، وهو وإن أشار إلى إمكانيّة تصويرهما كمفهومَين فلسفيَّين، إلّا أنّه أعلنها صراحةً وبكل وضوح: إنّهما أمران ثابتان في لوح الواقع ونفس الأمر حالهما حال الوجوب والإمكان.

هذا اللوح الذي يراه (قدّه) أوسع من لوح الوجود أو الخارج، والذي لا يخضع



لأحكامه من العلّية والمعلوليّة وأمثالها، هو في تصوّري من المقولات الجريئة التي لا يمكن لأيّ فيلسوف كلاسيكيّ - وفي الفلسفة الإسلاميّة خاصّةً - أن يهضمها فضلًا عن أن يتقبّلها بسهولة[١].

يذكر السّيد عمّار أبو رغيف - أحد تلامذة الشهيد الصدر - أنّه سأل الشهيد الصدر (قدّه): من أين له هذه القاعدة - وهي أنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود أو الخارج - فأجابه (قدّه) أنَّ بذورها موجودة في فكر المحقق العراقي[٢].

ولقد تقدّم ذكر موقف المحقّق العراقيّ (قدّه) في بداية الفصل الثاني، وأشرنا هناك إلى أنّه يظهر من كلامه التمييز بين الحسن والقبح العقليَّين والحسن والقبح الواقعيَّين، اللذَين لا يرجعان إلى باب المصالح والمفاسد الواقعيّة وإن كانا يجتمعان في بعض الأفعال.

فهل أنّ السّيد الشهيد (قدّه) قد استفاد من تلك المقولة للمحقّق، لينطلق من خلالها ومع كثير من التطوير لإثبات لوح أوسع من لوح الوجود أطلق عليه اسم لوح الواقع ونفس الأمر؟ إنّ هذا سؤالٌ يطرح نفسه بإلحاح خصوصًا مع الالتفات إلى ما ينقله بعض تلامذته (قدّه) عنه من أنّه كان يفخر بكونه مدرِكًا لمرامي المحقق (قدّه)، ولكونه يراه أدقّ الثلاثة، أعني الأعلام: النائيني والأصفهاني والعراقي[٣].

وعلى كل حال ففي تصوّري، إنّ الذي دعا الشهيد الصدر إلى تبني هذه المقولة، هو سعيه لأجل الإجابة عن سؤالٍ ملحٍ هو: إذا لم يكن للحسن والقبح ما بإزاء في الخارج أو منشأ انتزاع، فكيف يمكن اعتمادهما كأصلَين نحكم بهما على أفعال اللّه تعالى والإنسان؟

مضافًا إلى أنّه بناءً على تفسير الحسن بأنّه ما ينبغي فعله، والقبيح بأنّه ما ينبغي تركه، فإنّ هذا الانبغاء - انبغاء الفعل والترك - ليس من سنخ الضرورة

---

(١) من القواعد التي يذكرها الفلاسفة المسلمون ويؤكّدون عليها هي مساوقة الشيئيّة للوجود، ولذا فإنّهم لن يتعقّلوا ثبوت أمر أوسع من لوح الوجود. لاحظ: **نهاية الحكمة**، الجزء ١، المرحلة الأولى، الفصل الثاني، الصفحة ٤٥؛ **بداية الحكمة**، المرحلة الأولى، الفصل التاسع، الصفحة ٢٥.

(٢) **الحكمة العمليّة**، الصفحة ٢٠٦، التعليقة رقم ٢.

(٣) أخبرني بذلك مشافهةً تلميذ الشهيد الصدر (قدّه) الأستاذ السيّد علي رضا الحائري.



التكوينيّة وإلّا لكان لازم الصدور ولاستحال تخلّفه. إذن فمن أيّ سنخٍ هو وأين موضعه؟

و الإجابة التي اختارها (قدّه) هي أنّهما - الحسن والقبح - ثابتان في لوح الواقع ونفس الأمر، وهما نابعان من الضرورة الخُلُقيّة التي تقع في طول السلطنة.

إذن البناء متكاملٌ عند الشهيد الصدر، ولذا فإنّه يصل في تنظيره إلى اعتبار ثبوت نسبة ثالثة إلى جانب نسبتَي الوجوب والإمكان، هي نسبة السلطنة[1]، تكون الضرورة الخُلقيّة متفرّعةً عنها، وبواسطة هذه الضرورة تتصف الأفعال بالحسن والقبح.

وعن طريق إثبات الضرورة الخُلُقيّة، يردّ الشهيد الصدر (قدّه) على ما ذكره الفلاسفة[2] - وأبرزه المحقّق الأصفهاني وتبعه عليه العلاّمة الطباطبائيّ[3] من أنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذمّ[4]، إمّا أن يكون بنحو اقتضاء السبب لمسبَّبه، وهنا تكون النسبة بينهما هي الضرورة التكوينيّة، وإمّا أن يكون بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية، وهنا لا تكون النسبة هي الضرورة واقعًا وإنّما هي الإمكان. وما دام الحسن والقبح من القبيل الثاني، كان الحكم بانبغاء الفعل أو الترك من المشهورات لا اليقينيّات، والاعتباريّات لا الواقعيّات.

فالشهيد الصدر (قدّه) يختار شقًّا ثالثًا، وهو أنّ اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للحكم بانبغاء الوقوع والترك[5]، هو مصداقٌ لنسبة الضرورة ولكن لا التكوينيّة وإنّما الخُلقيّة الواقعة في طول السلطنة.

---

(١) تقدّم في الفصل الثاني بيان معنى السلطنة.

(٢) ذكرنا سابقًا أنّ هذا هو أحد اتجاهَين في فهم مراد الفلاسفة.

(٣) طبعًا مع تعميقٍ أكبر.

(٤) ذكرنا فيما سبق أنّ القوم فسّروا الحسن والقبح أيضًا بأنّ الحسن هو ما يمدح عليه فاعله، والقبيح هو ما يذمّ عليه فاعله.

(٥) إنّما عدلنا عن القول باقتضائهما - الحسن والقبح - للمدح والذمّ إلى القول باقتضائهما للحكم بانبغاء الوقوع والترك، باعتبار أنّ الشهيد الصّدر فسّرهما بهذا النحو، وجعل المدح والذمّ مصداقَين لما ينبغي وقوعه. لاحظ الفصل الثاني.



وما دام لا وجود لهذه النسبة في الوجود الخارجيّ، كان لابدّ من فرض ثبوت لها في لوح أوسع من الوجود هو لوح الواقع ونفس الأمر.

السلطنة ومشكلة الجبر

والجدير بالذكر أنّ مفهوم السلطنة عند الشهيد (قدّه) لا يقتصر دوره على بيان رجوع الحسن والقبح وبعبارة ثانية الحكم بانبغاء الوقوع والترك إليه، بل إنّ له دورًا آخر في منظومة فكره (قدّه) لا يقلّ عن دوره هنا إن لم يزد عليه، وهو بيان حقيقة العلاقة التي تربط الخالق بمخلوقاته، والإنسان بأفعاله الاختياريّة. وتوضيحه بنحو مختصر هو:

إنّ الفلاسفة وبناءً على قولهم بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، اعتبروا أنّ الفعل الاختياريّ وما دام من الممكنات فهو محكوم بتلك القاعدة المتقدّمة، ولذلك فإنّه لن يتحقّق في الخارج ما لم تتحقّق علّته التامّة، أي تصير النسبة بينه وبين فاعله هي الضرورة والوجوب. وهذا يستلزم في رأي الشهيد الصدر (قدّه) وبعض الأصوليّين الوقوع في الجبر. فإنّنا لو قلنا بأنّ اللّه تعالى علّةٌ لأفعاله، وأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد عنى ذلك أنّ الفعل سيكون ضروريّ الصدور منه تعالى، وهل هذا إلّا الجبر؟

ونفس الكلام المتقدّم يأتي أيضًا في الأفعال الاختياريّة للإنسان، فإنّه بناءً على هذه القاعدة سيكون الإنسان مجبورًا عليها، لأنّ نسبتها إليه - وهو علّتها - نسبة المعلول إلى علّته وهي الضرورة، والضرورة تساوق الاضطرار.

والحلّ برأيه (قدّه) هو في طرح مفهوم ثالث في مقابل مفهومَي الوجوب والإمكان هو مفهوم السلطنة، تصير القاعدة العقليّة السابقة بموجبه هي: إنّ الشيء ما لم يجب أو يقع تحت شعاع السلطنة فإنّه لا يوجد. وهذه السلطنة وكما تقدّم تعني أنّ للفاعل أن يفعل وأن لا يفعل، ومنها ينتزع العقل مفهوم الاختيار[1].

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٢، الصفحات ٣٠ إلى ٣٨.

عودٌ إلى أصل البحث: حقيقة الحسن والقبح



وبالعودة إلى أصل البحث - حقيقة الحسن والقبح - نجد أنّ العلّامة الطباطبائيّ، وانسجامًا مع مباني الفلاسفة في المقام والتي لا اختلاف حولها بين المدارس الثلاث: المشّائية والإشراقيّة والصدرائيّة، لم يجد ضيرًا في ذهابه إلى القول باعتبارية الحسن والقبح، لأنّنا سواء فسرناهما بأنّهما ما يُمدَح عليه فاعله أو يُذَمّ، أو فسرناهما بأنّ الأول هو ما ينبغي فعله والثاني هو ما ينبغي تركه، فعلى كلّ حال هذان الحكمان أمران اعتباريّان لا واقعيّة لهما في الوجود الخارجي.

نعم لا ينبغي الغفلة عن أنّ العلّامة (قدّه) وإن كان متابعًا للفلاسفة - ومنهم أستاذه المحقّق الأصفهاني - في تفسيره لحقيقة الحسن والقبح، إلّا أنّه وكما أشار تلميذه الشهيد المطهّري (قدّه)، قد تناول هذه المسألة بنحو امتاز به عمّن سبقه من الفلاسفة، وذلك من خلال تحليله العميق لحقيقة المعاني الاعتباريّة وبيانه لأسباب نشوئها وللمراحل التي تقطعها في طريق نموّها، وللقواعد والقوانين التي تحكمها[1].

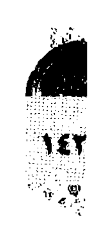
فهو (قدّه) أشار إلى أنّ منشأ الحكم بحسن بعض الأفعال أو قبحها هو كونها ملائمةً لما تطلبه طبيعة النوع أو غير ملائمةٍ لها، وبالتالي واقعةً في طريق بلوغ الكائن الإنسانيّ كماله الذي يرتجيه أو معيقةً له.

مضافًا إلى أنّ فاعل هذا الحكم ومُنشئه هو الإنسان نفسه، ولكن من خلال قوّة خفيّة هي عبارة عن الفطرة التي أودعها اللّه تعالى في نفسه، والتي تقوده إلى صالح الأعمال، وتنهاه عن فاسدها.

ولقد ناقش العديد من الباحثين السيد الطباطبائيّ (قدّه) في نظريّته هذه، ومنهم الشيخ محمّد السّند، الذي ركّز نقاشه على دعوى العلّامة (قدّه) بأنّ العلم بالأمر الواقعيّ ذي التحقّق الخارجيّ لا يبعث الشوق في ذات الإنسان لإيجاد متعلّقه لأنّه سيكون من باب تحصيل الحاصل، ولذا فلا بدّ أن يكون متعلّق العلم في الأفعال الإراديّة هو القضايا التي ليس لمؤدّاها تحقّق خارجيّ، وهي المسمّاة بالقضايا الاعتباريّة ومنها أحكام العقل العمليّ بالحسن والقبح.

---

(١) لاحظ: **أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ**، الجزء ١، مقدّمة المقالة السادسة، الصفحة ٤٩٤.



فالشيخ اعترض على العلّامة (قدّه) وذكر أنّ تحرّك الإرادة لا ينبعث فقط بسبب التصديق بالقضايا الاعتباريّة، وإنّما يتحقّق أيضًا من خلال التصديق بالقضايا الحقيقيّة، وهي القضايا التي يكون موضوعها غير مقيّد بالأفراد المحقّقَة الوجود منه في أحد الأزمنة الثلاثة، وإنّما يكون شاملًا للأفراد الموجودة والمقدَّرة الوجود أيضًا[١].

وقضايا العقل العمليّ من هذا القبيل فإنّها من صنف القضايا الحقيقيّة لأنّ الكمال الناتج عن بعض الأفعال والذي يصبو إليه الإنسان أمر واقعيّ، ويكفي تصوّر هذا الكمال لتحريك إرادة الإنسان من أجل إيجاد متعلَّقات تلك القضايا[٢].

وقفة نقديّة

وفي كلامه تأمّل، إذ ليس الكلام في الكمال الذي يصبو إليه الإنسان، فإنّه لا نزاع في واقعيّته، وإنّما الكلام في الأفعال التي تُحقّق هذا الكمال، فهل هي ضروريّة الصدور تكوينًا - سواء كانت القضايا التي جُعلت تلك الأفعال موضوعات لها خارجيّةً أم حقيقيةً - أم لا؟ من الواضح أنّها ليست كذلك، ولذا كان الحكم بكونها مما ينبغي فعله أو تركه أمرًا اعتباريًّا.

وحصيلة البحث

إنّ ما نراه بحسب نظرنا القاصر، هو أن وقوفنا إلى جانب إحدى النظريتَين، أو رفضهما معًا وتبني وجهة نظرٍ أخرى، لا بد أن يكون محكومًا للمباني التي نعتنقها أو سنعتنقها في المقام. فإنّ كنّا مقتنعين بمباني الفلسفة الكلاسيكيّة الإسلاميّة - كما لا يبعد-، فلا محالة سنجد أنفسنا مضطرين لقبول ما ذكره العلامة الطباطبائي بشكل عام، مع عدم الضير في المناقشة لبعض التفاصيل - كما سيأتي. وأمّا إن كنّا رافضين لتلك المباني، سواءً لكلّها أم لما يرتبط منها بمحور البحث - كما فعل الشهيد الصدر - فإنّنا لن نجد بأسًا في تبني مقولة الشهيد الصدر، طبعًا مع إبقاء المجال متسعًا للنقاش في بعض التفاصيل.

---

(١) للتعرّف على ماهيّة القضيّة الحقيقيّة لاحظ: المنطق، ص١٦٦- ١٦٧.

(٢) لاحظ: أصول استنباط العقائد ونظريّة الاعتبار، ص٨٧- ٨٩.



يبقى أن الشهيد الصدر (قدّه) قد أشار إلى نكتتَين مهمتَين لا يمكن للباحث أن يتجاهلهما، فإنّهما جديرتان واقعًا بالتأمّل وتدقيق النظر.

النكتة الأولى: في قولنا إنّ العدل حسن والظلم قبيح خطأٌ منطقيٌّ

أمّا النكتة الأولى فهي ما ذكره (قدّه) من أنّ في قولنا: إنّ العدل حسَن والظلم قبيح خطأٌ منطقيّ، وأنّهما قضيّتان بشرط المحمول، وهما في الحقيقة تجميع للقضايا الأوّليّة، وقد جُعِل العدل والظلم اسمًا لكلّ ما فُرِض في الرتبة السابقة حسنه أو قبحه[١].

إنّ هذا التحليل لحقيقة العدل والظلم يختلف عمّا هو متداولٌ على ألسنة كثير من المتكلّمين والأصوليّين، بل وحتّى الفلاسفة، حيث إنّهم يعتبرون أنّ للعدل والظلم حقيقةً مستقلّةً عن غيرهما من العناوين الواقعة موضوعات لأحكام العقل العمليّ بالحسن والقبح، نظير الكذب والخيانة والصدق والإحسان.

وممّن ناقش الشهيد (قدّه) في دعواه هذه تلميذه السيد محمود الهاشمي حيث رفض أن يكون العدل والظلم عنوانَين مشيرَين إلى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وادّعى أنّ العدل هو إعطاء الحقّ لصاحبه والظلم سلبه منه، فلا يصدق على الكذب أنّه ظلم وعلى الصدق أنّه عدل إذ لا حقَّ في البين. نعم العقل العمليّ هو مَن شأنه تحديد الحقّ وإثباته لصاحبه[٢].

ولعلّنا لا نجازف بقولنا إنّ الشهيد الصدر (قدّه) يقترب في كلامه هذا من المحقّق الأصفهاني[٣] وإن اختلفت منطلقات كلٍّ منهما عن الآخر - الذي اعتبر أنّ كون الحسن والقبح ذاتيَّين لبعض العناوين هو بمعنى عدم الحاجة إلى واسطة في العروض لأجل الاتّصاف بهما، بخلاف بعض العناوين الأخرى التي تحتاج لتلك الواسطة لأجل الاتّصاف بهما، فرجع الأمر في النتيجة إلى أنّ الاتّصاف بالحسن

---

(١) لاحظ: الفصل الثاني، تطبيقات، المطلب الأول.

(٢) لاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٧، التعليقة ١.

(٣) وأستاذه السيّد الخوئي، لاحظ: **دراسات في علم الأصول**، الجزء ٣، الصفحة ٣١.



والقبح لا يتمّ لولا الاندراج تحت عنوانَي العدل أو الظلم - سواء بواسطة أم بدونها -[١].

النكتة الثانية: استحقاق الثواب والعقاب مصداقان للحسن

وأمّا النكتة الثانية، فهي دعواه أنّ الحكم باستحقاق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب ما هو إلّا تطبيقٌ آخر لما ينبغي وقوعه كأمر واقعيّ تكوينيّ هو الحسن في المقام.

ولقد اتضح من خلال تناولنا لرؤية العلّامة الطباطبائيّ (قدّه) لحقيقة الحسن والقبح أنّه يرى أنّ هذا الحكم - استحقاق فاعل الحسن للمدح والثواب وفاعل القبيح للذمّ والعقاب - هو حكمٌ اعتباريّ آخر لجأت إليه الفطرة لأجل تثبيت ما اعتبرته سابقًا من حسن بعض الأفعال وقبحها[٢].

والذي نلاحظه في المقام هو أنّنا لو غضضنا النظر عن النزاع الأساسيّ بين العلمَين فإنّنا نرى أنّه يمكن التوفيق بين كلتا النظريّتَين بما يتعلّق بهذه النكتة، إذ إحداهما لا تنفي الأخرى، فإنّه حتّى لو كان المدح والذمّ أو الثواب والعقاب قد كان الداعي إليهما هو دفع الإنسان لفعل الحسن وترك القبيح، إلّا أنّه يمكننا أن نعتبر ذلك تطبيقًا آخر لما ينبغي فعله، إذ وبحسب تعبير العلّامة يمكن فرضه طريقًا ووسيلةً لتحصيل الإنسان غايته وللوصول إلى الكمال.

انعكاسات الرؤيتَين على صعيد علم الكلام

عُرِّف علم الكلام بتعاريف متعدّدة منها أنّه «العلم الذي يُبحث فيه عن ذات اللّه تعالى وصفاته، والمبدأ والمعاد على قانون الشرع»[٣]، وأنّه «العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوّة والإمامة والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام»[٤]، إلى غيرها

---

(١) لاحظ: **نهاية الدراية**، الجزء ٢، الصفحة ٣١٨. وقد تقدّمت الإشارة إلى موقف المحقق الإصفهاني في الفصل الثاني، المحور الأول.

(٢) لاحظ: الفصل الثالث، توضيحات وتطبيقات، الأمر الثاني.

(٣) **شرح المصطلحات الكلاميّة**، الصفحة ٢٣٨، نقله عن: **شرح العبارات المصطلحة**، الصفحة ٢٣٧.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ٢٣٩، نقله عن: **شرح العقائد النسفيّة**، الجزء ١، الصفحة ١٨٧.



من التعاريف التي تلتقي على أنّه العلم الذي يتكفّل بإثبات أصول الدّين استنادًا إلى القانون الإسلاميّ.

ولقد ذكر أغلب المتكلّمين الشّيعة أنّ تلك الأصول خمسة وهي: التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة والمعاد.

وفي مقام تناول المتكلّمين لبحث التوحيد، وفي معرض حديثهم عن الصفات الإلهيّة، فقد ذكروا أنّها تنقسم إلى قسمَين: صفات الذات وصفات الفعل.

أمّا **صفات الذات** فهي «التي لم تزل، ولا يزال موصوفًا (تعالى) بها»[١]، كالعلم والقدرة والحياة. بخلاف **صفات الفعل** حيث إنّها المنتزعة من مقام الفعل ولذا قالوا: إنّها «تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده»[٢]، وإنّها «ما يجوز أن يوصف الذات بضدّها»[٣]، ومثّلوا لها بالصدق والتكلّم والحكمة واللطف وأمثالها.

وفي معرض استدلالهم على ثبوت الحكمة واللطف كصفتَين فعليّتَين له سبحانه، ذكروا أدلّةً يجمعها كون الحسن والقبح وسطَين في إثبات النتيجة فيها. ومن هنا تتضح الآثار والانعكاسات التي تترتّب على رؤية الطباطبائيّ والصدر لحقيقة الحسن والقبح في المقام.

فلو لاحظنا ما ذكره الشهيد الصّدر (قدّه) سنجد أنّه على القول بواقعيّتهما - الحسن والقبح - ستكتسب تلك الأدلّة مصداقيّةً كبيرةً لكون الحدّ الأوسط فيها لائقًا بإثبات المطلوب، وذلك لتوفّر الدليل حينذاك على جميع شروط البرهان.

صحيحٌ أنّ الشهيد (قدّه) قد ناقش في أكثر الأدلّة التي سيقت لإثبات عقليّة الحسن والقبح، والتي ركّزت على اللوازم الخطيرة الناشئة عن القول بكونهما شرعيَّين - كتعذّر إثبات النبوّة العامّة والخاصّة - وبالتالي رفض قسمًا من الأدلّة التي سيقت لإثبات النبوة العامة عن طريق كونها لطفًا - واللطف حسن - أو كالتي ذُكِرَت لإثبات النبوة الخاصة عن طريق إجراء المعجزة على يد مدّعيها، وكون هذا

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١٨٨، نقله عن: **الإنصاف**، الصفحة ٣٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٨٩، نقله عن: **تصحيح الاعتقاد**، الصفحة ٢٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة ١٨٩، نقله عن: **الكليّات**، الصفحة ٢٠٣.



الإجراء بتمكين اللّه قبيحًا إن لم يكن المدّعي صادقًا، إلّا أنّه (قدّه) لم يكن في نقاشه هذا رافضًا لتلك الأدلّة بدعوى عدم صلاحيّة الحسن والقبح كي يقعا وسطًا في الاستدلال، وإنّما لعدم تماميّة تلك الأدلّة من جهات أخرى كما لاحظناه حين تعرّضنا لرؤيته في الفصل الثاني[١].

أمّا لو لاحظنا ما ذكره العلّامة الطباطبائيّ (قدّه) فإنّنا سنجد الأمر مختلفًا، إذ على القول باعتباريّة الحسن والقبح ستوجّه ضربات قاضية لتلك الأدلّة، وذلك باعتبار كون الحدّ الأوسط فيها أمرًا اعتباريًّا، والقضايا الاعتباريّة لا تتعدّى حدّ الدّعوى، ولذا يكون القياس المؤلّف منها جدليًّا مؤلّفًا من المشهورات والمسلّمات لا برهانيًّا[٢].

ولقد مشى العلّامة (قدّه) مع قناعاته تلك ولم يتنكّر لها، ولذا نجده عندما يحاكم بين المعتزلة والأشاعرة، يرى أنّ الأولى قد أخذت جانب الإفراط في دعواها ثبوت حسن وقبح واقعيَّين حاكمَين على اللّه تعالى بالإيجاب والتحريم، وأنّ الثانية قد أخذت بجانب التفريط في إنكارها للحسن والقبح مطلقًا، واعتبارها أنّ الحسن والقبح في الشيء إنّما هو تعلّق الأمر به أو النهي عنه[٣].

ولا يريد السيّد العلّامة (قدّه) بذلك أن ينكر وجود مصالح ومفاسد واقعيّة نفس أمريّة، كانت هي المنشأ في تقسيم الأفعال إلى حسنة وقبيحة، أو أن ينكر أنّ جهات الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة موجودة في أفعاله تعالى وأحكامه كما أنّها موجودة في أفعالنا وأحكامنا، وإنّما يريد القول بأنّ تلك الجهات والمصالح والمفاسد وإن كانت تُعلَّل بها أفعاله تعالى وشرائع أحكامه، وتُبيَّن بها وظائف العبوديّة، كما تعلَّل بها أفعالنا وأحكامنا بما أنّنا عقلاء، إلّا أنّها - تلك الجهات والمصالح والمفاسد - بالنسبة إلى أفعالنا وأحكامنا حاكمة مؤثّرة ودواعٍ وعلل غائيّة،

---

(١) لاحظ: الفصل الثاني، المحور الثالث. وتنبغي الإشارة ها هنا إلى أنه كان للرؤية المعرفيّة التي تبناها الشهيد الصدر حول تكوّن المعرفة عند الإنسان، وتأكيده على محورية الاستقراء (حساب الاحتمالات) فيها، أثرٌ كبير في صياغته لنمطٍ جديد في الاستدلال على أصول الدين. وهو ما يلاحَظ في مقدمة كتابه **الفتاوى الواضحة** حين عرضه لموجزٍ في أصول الدين حول: المرسل - الرسول - الرسالة.

(٢) لاحظ: الفصل الثالث، المحور الثالث، الميزة الرابعة.

(٣) لاحظ: **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٧، الصفحة ١٢٢.



وبالنسبة إلى أفعاله وأحكامه تعالى لازمة غير منفكّة وغير معلّلة بغاية لا يملكها، بل هي منتزعة من فعله تعالى الذي هو نفس الكون الخارجيّ والوجود العينيّ. فكيف يمكن بالتالي أن يُعدّ فعله تعالى متفرّعًا عليها محكومًا لها[1]؟!

تلك كانت رؤية العلّامة (قدّه)، إلّا أنّ جملة من الباحثين - ومنهم بعض تلامذته - لم ترتضِ دعواه أنّ الحسن والقبح وما داما أمرَين اعتباريَّين فلا يمكن إقامة البرهان عليهما، أو توسيطهما في البرهان لإثبات أمور ترتبط بالمبدأ والمعاد. وذلك أنّ القضايا الاعتباريّة بما لها من المفاهيم المستعارة من الحقائق وإن لم تتوفّر فيها شرائط البرهان كما ذكر (قدّه)، إلّا أنّها - وخاصّةً القيميّة منها - مستندة إلى حقائق ورصائد واقعيّة - كما اعترف بذلك نفسه (قدّه) - باعتبار كونها مطلوبةً بالفطرة، أو مؤدّيةً إلى الكمال الحقيقيّ والسعادة الأبديّة، أو حاكيةً عن ملائمة الفعل لكمال فاعله، فهي بهذا اللحاظ يصح البرهنة عليها وكذا توسيطها في الإثبات باعتبار تلك الرصائد، كما يصحّ الاستدلال على زيف بعض القيم والأحكام ببيان بطلان ما اعتبرته من أهداف أو افترضته من واقع انبثقت عنه.

ودعوى عدم إمكان جعل موضوعات القضايا القيميّة مادةً للبرهان باعتبار احتفافها بقيودٍ وشروطٍ مكانيّة وزمانيّة، مردودةٌ بأنّ هذه القيود لا تنافي إطلاق القضية في دائرة مدلولها، وكونها ذات ملاكات حقيقيّة، حالها حال القضايا الواقعيّة التي قد تحتفّ بقيودٍ وشروطٍ خاصةٍ بها[2].

ومن هنا يتّضح أن بإمكاننا الاستدلال على استحالة صدور الظلم والتضليل منه تعالى، وضرورة كونه عادلًا لطيفًا بعباده، لا عن طريق مقايسته لأنفسنا في أفعالها - تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا - وإنّما عن طريق إثبات أنّ الذي هو كاملٌ في ذاته وصفاته يستحيل أن يصدر منه الفعل القبيح الكاشف عن نقص فاعله. فالضرورة والوجوب المدَّعيان في المقام ليسا تحديدَين لملكه وقدرته تعالى، وإنّما حاكيان عن تلك المسانخة المذكورة[3].

---

(١) لمزيد من التفصيل لاحظ: **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٧، الصفحتان ١٢٤ و١٢٥.

(٢) لاحظ: **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٥٣ و٢٥٤، التعليقة ٣٨٢؛ **القواعد الكلاميّة**، الصفحتان ٩٤ و٩٥.

(٣) لمزيد من التفصيل لاحظ: **القواعد الكلاميّة**، الصفحات ٩٣ إلى ٩٥.



انعكاسات الرؤيتَين على صعيد الأخلاق

تُعتَبر الصفات الإنسانيّة الفاضلة والرذيلة والتي يكتسبها الإنسان عن طريق الأفعال الاختياريّة والإراديّة، موضوعًا لعلم الأخلاق، والذي يهدف ومن منطلق إسلاميّ إلى تحلية النفس الإنسانيّة بالأخلاق الفاضلة. وذلك باعتبار تبنّي الإسلام لكون حقيقة الإنسان وجوهره إنّما يتحدّدان من خلال ملاحظة مقدار امتلاكه للكمالات الروحيّة والفضائل الأخلاقيّة.

وتوجَدُ أسئلة أساسيّة ليس مضمارها علم الأخلاق، ولكنّها تربط بقضاياه ويدور حولها جدلٌ ونقاشٌ خصوصًا في واقعنا المعاصر، ويترتّب على الإجابة عنها أثر كبير في سلوك الإنسان العمليّ في الحياة.

وهذه الأسئلة من قبيل: هل تحكي القضايا الأخلاقيّة عن أمور واقعيّة أم أنّها تابعةٌ للاعتبار والتوافق؟

ما هو المعيار الأصلي للقيم الأخلاقيّة؟ وكيف يمكن تقييم الأفعال الأخلاقيّة؟

ولعل من أهم تلك الأسئلة هو: هل الأخلاق مطلقة أم نسبيّة؟[١]

ولا نظنُّنا نغالي إن قلنا إنّ هذه الأسئلة وما شابهها قد أرّقت الذهن البَشري مذ وُجِد الإنسان على وجه الأرض. ولقد سعى من أجل الإجابة عنها في سبيل تكوينه لرؤية معرفيّة تُوجِّه سلوكه العمليّ على هذه البسيطة وبين أبناء جنسه. ومن بين العلوم التي اعتنت بتلك الأسئلة وما شابهها وسَعَت من أجل الإجابة عليها، علم فلسفة الأخلاق.

هذا، ولسنا نبغي ها هنا تناول هذا العلم بالبحث والتحليل، وإنّما نريد أن نسجّل انعكاسات رؤية العلمَين - على قدر ما وصل إليه نظرنا - في الإجابة عن تلك الأسئلة المتقدّمة، لنرى في نهاية المطاف هل أنّنا أمام مفترق طرق حقيقي بينهما على هذا الصعيد، أم أنّه وعلى الرغم من التباين المترائى بين كلتا النظريتَين إلّا أنّه يمكن التوفيق بينهما وإن تعدَّدت سبلهما.

---

(١) لاحظ: **فلسفة الأخلاق** (مجتبى مصباح)، الصفحتان ١٢ و١٣.



الشهيد الصدر والأخلاق

ليس للعقل العملي صلة ما بالأخلاق فحسب، بل إنّه وكما نعتقد على صلةٍ وترابطٍ وثيق بها. ولا نظنُّنا نبالغ إن قلنا إنّه هو الأصل لها، ذلك أن جميع القضايا الأخلاقيّة من قبيل قولنا: «لا تظلم» و«الشجاعة من الصفات الحسنة» و«الخيانة مذمومة» وأمثالها، إنّما هي تطبيقات لأحكامه ومستخرجة من أصوله.

ولقد اتّضح معنا ممّا تقدم في الفصل الثاني أن الشهيد الصدر (قدّه) يرى أن مدرَكات العقل العملي لا تختلف عن مدركات العقل النظريّ من حيثيّة كون المدرَك أمرًا واقعيًّا أو لا، فإنّ المدرَك في كليهما أمرٌ واقعيٌ. وإنّما الاختلاف بينهما يرجع إلى كون أحدهما - وهو العقل النظريّ - لا يستتبع جريًا عمليًّا على وفقه بنحوٍ مباشرٍ، بخلاف الآخر - وهو العقل العمليّ - الذي شأنه توجيه الإنسان نحو العمل على وفقه.

ولم يكتفِ السيد الشهيد (قدّه) بذلك المقدار، وإنّما رفض رجوع الحسن والقبح - وهما حكم العقل العملي - إلى باب المصلحة والمفسدة، حتى لو فسّرنا المصلحة والمفسدة بالكمال والنقص، وأصرّ على أنّهما حكمان مستقلاّن يحكم بهما العقل على أساس الوجدان الأخلاقيّ المغروس في أعماق كلّ إنسان.

ولا نظنُّنا نجازف ها هنا إن ادّعينا أنّ الشهيد الصدر يقترب في منحاه هذا من الفيلسوف الألماني عمانوئِل كانت[1] الذي يرى أنّ الوجدان هو الأساس في الحكم على بعض الأفعال بالحسن والقبح، بغضّ النظر عن المصالح والمفاسد المترتّبة عليها والمدرَكة عن طريق العقل النظري. فباب الحسن والقبح عند هذا الفيلسوف منبعه الوجدان لا الحسّ والتجربة، ولذلك فإنّ الإنسان عندما يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب، لا يكون في حكمه هذا ملاحظًا للنتائج المترتّبة على الصدق والكذب، وإنّما يحكم بهذا الحكم وإن استتبع حكمه هذا ضررًا به. أمّا الحكم بالمصلحة والمفسدة فمرجعه إلى العقل الذي ينشد المصلحة دائمًا ويدور معها حيثما تدور.

---

(١) عمانوئِل كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤ م.)، فيلسوف ألماني، أمضى عمره في التعلّم والتعليم والتأليف والتصنيف، له آثار عديدة، تقارب الثمانين بين رسالة وكتاب. **فلسفة الأخلاق** (مرتضى المطهّري)، الصفحة ٥٥، نقله عن: **الحضارة الفارسيّة**، الجزء ٦، الصفحة ١٥٤.



ولذلك نجد أنّه لو ارتفعت المصلحة عن الصدق والأمانة مثلًا لوجدنا العقل يرفع يده عن الأمر بهما، بل لعلّه حينذاك ينهى عنهما إن استتبعا ضررًا بصاحبه[١].

نعود إلى الشهيد الصدر لنراه كيف سيجيبنا عن الأسئلة المطروحة آنفًا.

أمّا بالنسبة للسؤال الأوّل - هل أنّ القضايا الأخلاقيّة تحكي عن أمور واقعيّة أم أنّها تابعة للاعتبار والتوافق - فالإجابة عنه واضحة جليّة، ذلك أنّ الشهيد (قدّه) في طليعة القائلين بواقعيّة القضايا الأخلاقيّة لقوله بواقعيّة مدرَكات العقل العمليّ، والتي تُعَدّ تلك القضايا تطبيقات لها كما أشرنا سابقًا.

وأمّا بالنسبة للسؤال الثاني - ما هو المعيار الأصلي للقضايا الأخلاقيّة - فمن الواضح بناءً على ما تقدّم، أن يراه السيد الشهيد عبارةً عن الفطرة والوجدان المغروسَين في أعماق الإنسان. ويُستفاد هذا الاتجاه منه من خلال ملاحظة دعواه أنّ الوجدان هو الأساس في الحكم على كون فعلٍ ما حسنًا أو قبيحًا، وإن تجرّد عن المصلحة والمفسدة.

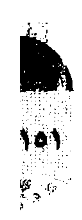
ولا بأس أن نشير ها هنا إلى أنّه (قدّه) يرى أنّ حبّ الذات بمعنى حبّ اللذة وبغض الألم، هو المحرّك الحقيقيّ للإنسان نحو الإتيان بالأعمال الحسنة وترك الأعمال القبيحة، إذ لا يمكن للإنسان أن يتحمّل مرارة الألم مختارًا من دون إيمانه بتحصيل لذّة تجبر ذاك الألم، إلّا إن انتُزعت منه إنسانيّته.

نعم ينبغي الالتفات إلى أنّ اللذة لا تنحصر بالمادّية منها فحسب، وإنّما تعمّ الروحيّة والمعنويّة منها أيضًا، وهذه الأخيرة - والتي لا تُقاس اللذة المادّية بها - تنمو في ظلّ التربية الصالحة التي كان الأنبياء من أوائل روّادها. بل إنّ الرغبة في هذه اللذّة هي التي تدفع الإنسان مختارًا نحو التضحية والفداء في سبيل اللّه وإسعاد الآخرين[٢].

---

(١) لمزيد من التفصيل عن رؤية كانت لأحكام العقل العمليّ ومعيارها لاحظ: مرتضى المطهّري، **فلسفة الأخلاق**، الصفحات ٥٥ إلى ٦٢.

(٢) لمزيد من التفصيل لاحظ: **فلسفتنا**، الصفحات ٣٢ إلى ٤٥؛ **مباحث الأصول**، الجزء ١، تعليقة السّيد الحائري، الصفحات ٤٦٢ إلى ٤٦٤.



وأمّا بالنسبة للسؤال الثالث - كيف يمكن تقييم الأفعال الأخلاقيّة - فجوابه ظاهر بلحاظ المباني المتقدّمة، فإنّ الفعل إنّما يكون أخلاقيًّا إن كان في الواقع مطابقًا لما أدرك العقل العمليّ كونه حسنًا، سواء استتبع مصلحةً أم لا. ولقد تقدّم أنّ أحكام العقل العمليّ بديهيّة لا تحتاج إلى إعمال نظر[١].

ونصل إلى السؤال الرابع والأخير - هل الأخلاق مطلقة أم نسبيّة، ومن البيّن ها هنا بناءً على هذه الرؤية أنّ الأخلاق ستكون مطلقةً لا نسبيّةً، إذ تقدّم أنّ الشهيد (قدّه) يقسّم العقل العمليّ إلى قسمَين: عقلٌ أوّليّ وعقل ثانويّ، وقد ذكر أنّ شأن الأول إدراك حسن الأفعال وقبحها بمعزلٍ عمّا يمكن أن يزاحمها، وأنّ شأن الثاني إدراك حسن الأفعال وقبحها بعد فرض مزاحمتها بعناوين أخرى، وفي هذه الحال يقدِّم الأهمّ على المهمّ منها. ولقد استنتج (قدّه) هناك أنّ ما قد يُتوهّم أنّه يوجب التشكيك في أصل مدرَكات العقل العمليّ ويؤدّي إلى تخيّل التبدّل والتغيّر فيها إنما منشؤه الاختلاف في تشخيص الأهمّ من المهمّ في مورد التزاحم، وليس هذا مخلًا بأيّ حال في واقعيّة كون الفعل - لو لوحظ في نفسه - حسنًا في ذاته مطلقًا أو قبيحًا كذلك[٢].

وبناءً عليه فالعدل حسنٌ دائمًا وهكذا الصدق وحفظ الأمانة، والظلم قبيحٌ دائمًا وهكذا الكذب والخيانة. وهذه إدراكات بديهيّة لا تحتمل الخطأ.

العلّامة الطباطبائي والأخلاق

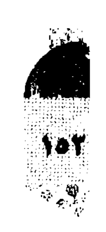
يُعتبر العلّامة الطباطبائيّ (قدّه) امتدادًا لمدرسة الحكماء والفلاسفة في رؤيتها لحقيقة وهويّة الأحكام العمليّة. ولقد تبع رأي أستاذه المحقّق الأصفهاني (قدّه) في كون تلك الأحكام من المشهورات والآراء المحمودة والمسلّمات الخارجة عن دائرة البرهان.

ولا نريد القول بأنّ السيد العلّامة تابع محض في تلك المسألة، بل إنّ له بصمات خاصّةً به تظهر من خلال تحليله لحقيقة تلك الأحكام وكيفيّة نشوئها،

---

(١) لاحظ: الفصل الثاني، تطبيقات، المطلب الثاني.

(٢) لاحظ: الفصل الثاني، تطبيقات، المطلب الثاني.



وماهيّة الأوامر والنواهي السائدة فيها، والتي تقدّم بيانها في الفصل الثالث.

ولكن تعرّضت تلك النظريّة لكثير من التحليل والنقض على حدّ سواء، حتّى ذهب بعض الباحثين إلى القول بأنّ الالتزام بتلك النظريّة - أي القول باعتباريّة الأحكام العمليّة بأسرها - يعادل إلغاء الأخلاق حقيقةً[١]، علاوةً على عدم إمكان التوفيق بين إثبات الحكماء - أصحاب هذه النظريّة - للخيريّة المحضة لذات الباري تعالى وتنزيهه عن الظلم، وبين دعواهم أنّ قضايا العقل العمليّ كحسن العدل وقبح الظلم إنّما هي مفاهيم تتحدّد وفقًا للمواضعة والاتفاق[٢].

ونعود لنسأل أنفسنا: هل الأمر كما يدّعيه هذا الباحث من استلزام تلك النظريّة لإلغاء الأخلاق، أم أنّ حقيقة الحال شيءٌ آخر؟

بدايةً نشير إلى بحثٍ تأسيسيّ في هذا المضمار يتناول ماهيّة القضايا الأخلاقيّة، ثمّ نعرّج للإجابة على التساؤلات المطروحة في المقام.

القضايا الأخلاقيّة بين الإخبار والإنشاء

يُعتبر البحث عن ماهيّة القضايا الأخلاقيّة وأنّها خبريّة أم إنشائيّة أساسًا لتصنيف المذاهب الأخلاقيّة وفرزها. ومن المفيد ها هنا أن نشرح معنى الإخبار والإنشاء ليتّضح موضع النزاع بنحو أكمل.

عُرّفت القضايا الخبريّة بأنّها القضايا التي تحكي عن الواقع سواء الماضي منه أم الحاضر أم المستقبل، ولهذا فإنّها وكما ذكر المناطقة تصلح للاتصاف بالصّدق أو الكذب.

أمّا القضايا الإنشائية فهي التي يكون الغرض من وراء صياغتها الكشف عن رغبات المتكلّم من دون نظرٍ إلى الواقع. ولذا فلا معنًى للحديث عن مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له، وبالتالي فهي لا تتّصف بالصدق أو الكذب[٣].

---

(١) **الحكمة العمليّة**، الصفحة ١٨٤.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ١٤٦.

(٣) لمزيد من التفصيل لاحظ: **المنطق**، الصفحات ٦١ إلى ٦٣.



وبناءً عليه يقع التساؤل عن ماهيّة القضايا الأخلاقيّة، فهل هي في واقعها قضايا خبريّة - وإن أُبرزَت بصيغة الإنشاء - وبالتالي تكون ناظرةً إلى الواقع، أم أنّها قضايا إنشائيّة - وإن أُبرزَت بصيغة الإخبار - وظيفتها إبراز رغبة المنشئ لا أكثر، ولا شأن لها بالكشف عن الواقع؟[١]

إنّ تبنّي إحدى الإجابتَين يستتبع وجوب الالتزام بلوازمها، فمثلًا لو تبنّينا أنّ القضايا الأخلاقيّة خبريّة أصبح هناك معنًى للقول بإطلاق الأخلاق وعدم نسبيّتها، باعتبار كونها تحكي عن واقع التكوين، وهو ثابتٌ لا يتغيّر.

أمّا لو تبنّينا أنّ القضايا الأخلاقيّة إنشائيّة فمن جملة لوازم ذلك أنّها تتغيّر وتتبدّل بتغيّر وتبدّل رغبات المنشئ سواء كان فردًا أم جماعةً. وهو ما يقودنا بالتالي للقول بنسبيّة الأخلاق. مضافًا إلى أنّنا في هذه الحال سنفقد المعيار الذي نستطيع من خلاله التمييز بين المذاهب الأخلاقيّة على أساس الصحّة والفساد، لعدم إمكان تصوّر الصدق والكذب في الإنشائيّات[٢].

ومن هنا تتضح أهمية هذا البحث.

ولقد وقع الخلاف بين الأصوليّين في تفسير مراد الحكماء في جعلهم قضايا العقل العمليّ من المشهورات والآراء المحمودة. فذهب السّيد الخوئيّ (قدّه) إلى أنّ المستفاد من كلماتهم دعوى أنّ تلك القضايا هي قضايا إنشائيّة من العقلاء، وهي على حدّ سائر المجعولات العقلائيّة، غاية الأمر أنّ العقلاء قد لاحظوا في جعلها المصالح والمفاسد المترتّبة عليها.

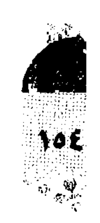
أمّا الشهيد الصدر (قدّه) فخالف أستاذه ورأى أنّ ما أفاده (قدّه) لا ينسجم مع ما ذكره الحكماء في تعريفهم للمشهورات، حيث إنّهم قالوا إنّها قضايا مقرونة بالتصديق الجازم كالقضايا الضروريّة، غاية الأمر إنّها غير مضمونة الحقّانيّة بخلاف القضايا الضروريّة. وفرضها مقرونةً بالتصديق الجازم يستلزم كونها خبريّةً لا إنشائيّةً[٣].

---

(١) لاحظ: **فلسفة الأخلاق** (مجتبى مصباح)، الصفحتان ١٧ و١٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحتان ١٨ و١٩.

(٣) لاحظ: **بحوث في علم الأصول**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.



موقف العلّامة الطباطبائي (قدّه)

الذي يظهر من خلال تتبّع كلمات العلّامة (قدّه) هو ذهابه إلى كون قضايا العقل العمليّ في لبّها إنشائيّة لا خبريّة، وإن صيغت بلفظ الإخبار. والذي يقودنا إلى هذه النتيجة هو ما ذكره (قدّه) من فقدان تلك القضايا للقيمة المنطقيّة، وأنّه لا يمكن إقامة البرهان عليها، وأنّ الانبغاء وعدمه المستعمل فيها وكذا الوجوب إنّما استعيرا من القضايا الواقعيّة وأُلبسا للقضايا العمليّة. فتلك القضايا ليس لها ما بإزاء في الخارج، ولا تحكي عنه، وإنّما يتوهّم الإنسان أنّ لها ذلك، وكما عبّر (قدّه): «بخديعةٍ خفيّة، فطرة اللّه التي فطر الناس عليها، ليتوصّلوا بذلك إلى غاياتهم»[١].

وبوصولنا إلى هذه المرحلة من البحث لعلّك تتساءل وتقول بأنّه بناءً على هذه النتيجة فالسيّد العلّامة (قدّه) إذن من القائلين بنسبيّة الأخلاق، فإنّ هذا من لوازم كون قضايا العقل العمليّ إنشائيّةً كما ذكرتم.

والجواب هو أنّه لابدّ من التمييز - كما تقدّم غير مرّة - بين نفس تلك الإنشاءات بما هي إنشاءات (ينبغي ولا ينبغي)، وبين ملاكاتها.

فالذي يقودنا إلى القول بنسبيّة الأخلاق هو الالتزام بكون قضايا العقل العمليّ لا تحكي عن حقيقة، سواء بلحاظ الأحكام المصدّرة بها تلك القضايا (الأوامر والنواهي) أم بلحاظ ملاكات تلك الأحكام. والحال أنّ السيّد العلامة (قدّه) لا ينفي واقعيّة تلك الملاكات، كيف وهو يعتقد بأنّ الالتزام والعمل وفق أحكام العقل العمليّ ينتج وصول الإنسان إلى غايته وكماله وهو عين الواقع واليقين.

ولقد أشار (قدّه) - كما نقلناه عنه سابقًا - إلى أنّ اعتبار الحسن والقبح إنّما هو من الاعتباريات العامّة التي لا تقبل التبدّل والتغيّر، ومثّل لما يكون من الأفعال ذا حسنٍ دائميّ بالعدل ولما يكون ذا قبحٍ دائميّ بالظلم، وليس ذلك إلّا للحاظه ملاكات تلك الأحكام[٢].

وممّا تقدّم تتضح إجابة السيّد العلّامة (قدّه) عن السؤالَين الأوّل والرابع

---

(١) **رسائل سبعة**، الصفحة ١٣٢.

(٢) لاحظ: **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحات ٣٧٧ إلى ٣٨٠.



اللذَين صُدِّر بهما هذا المحور. وحاصلها أنّ القضايا الأخلاقيّة بلحاظ نفس الأحكام المصدّرة بها هي خاضعةٌ للاعتبار والتوافق - وإن كان بنحو غير ملتَفَتٍ إليه - وبلحاظ ملاكاتها فهي تحكي عن أمور واقعيّة. وهي تتّصف بالإطلاق إن كانت ملاكاتها مطلقةً وغاياتها محقّقةً للكمال الواقعيّ.

بقي أن نجيب بلسان العلّامة (قدّه) على السؤالَين الثاني والثالث، أي ما هو المعيار الأصليّ للقيم الأخلاقيّة؟ وكيف يمكن تقييم الأفعال الأخلاقيّة؟

أمّا بالنّسبة للسؤال الثاني فيوجد الكثير من الآراء في بيان المعيار الأصليّ للقيم الأخلاقيّة، فبعض المدارس ترى أنّها «العاطفة» - كما في الأخلاق الهنديّة - التي تحمل الإنسان على الشعور بهموم الآخرين كشعوره بهمّه الخاصّ، بل ولعلّها تزيد على ذلك كما في حالات الإيثار، وبعضها الآخر يرى أنّه «الوجدان» - كما تقدّم عند بيان رأي الشهيد الصدر في المقام، ورأي ثالث يرى أنّه «اللذة الشخصيّة» على تنوّعٍ في تحديدها سعةً وضيقًا - كما هو المنسوب إلى أريستيبوس (Aristippos) أحد تلامذة سقراط، وأبيقور أحد فلاسفة اليونان القدماء، ورأي رابع يرى أنّه «المنفعة الخاصّة والعامّة» - كما يُنسب إلى الفيلسوف الغربي جون إستيوارت مل، إلى غيرها من الآراء والأقوال[١].

فما هو المعيار الأصليّ للقيم الأخلاقيّة عند العلّامة الطباطبائيّ (قدّه)؟

ما يُستفاد من كلامه (قدّه) مع ملاحظة كلمات ترجمانه الشهيد المطهّري، أنّ المعيار الأصليّ للقيم الأخلاقيّة هو العبادة **أو** فقل: كلّ ما يقع في طريق قرب الإنسان من مصدر الوجود والكمال أي اللّه سبحانه وتعالى (ابتغاءُ وجه اللّه).

إنّ في أعماق فطرة كلّ إنسان ما يدعوه إلى الخروج من دائرة الذات المحدودة والضيّقة والانطلاق والعروج نحو الكمال المطلق، وهو إنّما يقدّس سلسلةً من السلوكيّات الأخلاقيّة ويمارسها في حياته، وإن خالفت هوى نفسه ومنافعه الشخصيّة وحكم عقله الذي يدعوه لمراعاة نفعه الشخصيّ، كالإيثار والإنصاف ونحوهما، كلّ ذلك لكونها مطابقةً لصفات معبوده الباطنيّ - وهو اللّه - وملائمةً لأخلاقه.

---

(١) لاحظ: **فلسفة الأخلاق** (مجتبى مصباح).



إنّ الإنسان وكما يدرك عن طريق فطرته وجود اللّه تعالى فإنّه يدرك ما يرضيه ويقرّب إليه، وما يسخطه ويبعّد عنه[١].

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[٢].

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾[٣].

يقول (قدّه) - في معرض بيانه لأنواع الهداية بالنسبة للإنسان -: «والهداية التي هي نوع إيذانٍ وإعلامٍ منه تعالى للإنسان: هدايةٌ فطريّة هي تنبيهٌ بسبب نوع خلقته وما جُهّز به وجوده بإلهامٍ من اللّه سبحانه على حقّ الاعتقاد وصالح العمل. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾، وأوسع مدلولًا منه قوله تعالى:﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٤]، وهداية قوليّة»[٥].

وخلاصة ما تقدّم: إنّ المعيار الأصليّ للقيم الأخلاقيّة هو كونها موجبةً للقرب من اللّه تعالى ومقصودًا بها وجهه. وما كان من الأفعال موجبًا لهذه النتيجة فهو فعلٌ أخلاقيّ وإلّا فلا.

أمّا الضامن لبقاء الأخلاق الفاضلة وديمومتها فيرى السيد العلّامة (قدّه) أنّه ليس سوى التوحيد، «أعني القول، بأنّ للعالم إلهًا واحدًا ذا أسماءٍ حسنى، خلَقَ الخلق لغاية تكميلهم وسعادتهم وهو يحبّ الخير والصلاح، ويبغض الشرّ والفساد وسيجمع الجميع لفصل القضاء»[٦].

---

(١) لاحظ: **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٣٧١؛ **فلسفة الأخلاق** (مرتضى مطهري)، الصفحات ٩٤ إلى ١١٠.

(٢) **الشمس**، الآيتان ٧ و٨.

(٣) **الأنبياء**، الآية ٧٣.

(٤) **الروم**، الآية ٣٠.

(٥) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٢٠، الصفحة ١٣٤.

(٦) المصدر السابق، الجزء ٤، الصفحة ١١٤.



كلمة الختام



تلك كانت نظريّة العلمَين الطباطبائيّ والصدر (رحمهما اللّه) لماهيّة الحسن والقبح، ولقد حاولنا قدر جهدنا إماطة اللثام عنها وتوضيحها قدر المستطاع وبما أوتينا من العلم والبيان. ولا أدّعي أنّ عملي هذا كان تامًّا، إذ القصور ملازم للإنسان فكيف بمن هو من أضعف الناس.

أمّا أهمّ النتائج التي خلُصنا إليها فهي:

١- إنّ تناول مسألة الحسن والقبح بهدف معرفة حقيقة هويّتهما، وبيان الآثار التي تترتّب على اتخاذ موقفٍ محددٍ إزاءهما، لم يكن أمرًا حادثًا وغير معهود في الوسط المعرفيّ الإسلاميّ، وإنّما تناوله المتكلمون والفلاسفة والأصوليّون مع بداية تبلور المذاهب والمدارس الإسلاميّة، وهو ما نلحظه بشكلٍ واضح فيما وصلَنا من آثارهم. نعم، تطوّر هذا البحث في الأزمنة المتأخّرة واتّخذ أبعادًا جديدة، حاله حال أغلب المسائل التي تناولها المتقدّمون.

٢- نستطيع أن نتلمّس من خلال تناولنا لرؤية الشهيد الصدر في المقام، الكثير من البصمات التي تضعه في صفّ المتكلمين - على الأقلّ على مستوى المنطلقات والنتائج - ولكن طبعًا مع وجود اختلافٍ كبيرٍ في الأدلة والآليّات المعتمدة. وفي تصوّرنا أنّ هذا راجعٌ في الأساس لكون الشهيد الصدر (قدّه) ممّن يملكون رؤيةً خاصةً في كيفية تكوّن المعرفة البشريّة، مع تأكيده على محوريّة الاستقراء في القيام بذلك.

٣- قدّم العلّامة الطباطبائي تصوّرًا متكاملًا، بيّن فيه كيفيّة نشوء القضايا



الاعتباريّة عند الإنسان، ومن بينها قضايا الحسن والقبح. ولقد كان ديدنه (قدّه) ها هنا ديدن الفيلسوف المجرّد عن أيّ قناعاتٍ مسبقةٍ، والذي يقوم بتحليل سلوكيّات أيّ شعبٍ، ليفتّش عن جذورها وكيفيّة نموها وتطوّرها، ولينتهي بعد ذلك إلى استخلاص النتائج وتبنّيها، وإنّ كانت تصطدم مع المألوف.

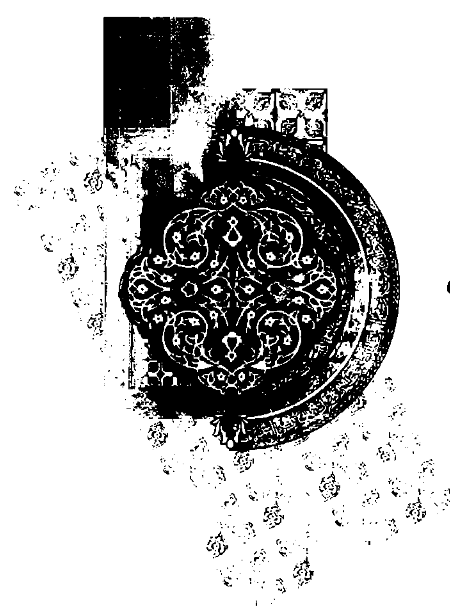
٤- عند المقارنة بين رؤيتَي العلمَين، اتضح لنا أنّه وعلى الرغم من وجود مائزٍ أساسيّ بينهما، إلّا أنّ كليهما يلتقيان على القول بإطلاق الأخلاق وعدم نسبيّتها، وإن تعددت سبلهما لإثبات ذلك.

أمّا على صعيد علمَي الكلام والأصول، فلقد كان التباين في النتائج واضحًا. إذ بينما نجد الشهيد الصدر (قدّه) يؤكّد على واقعيّة الحسن والقبح، وصلاحيّتهما للاستدلال بهما على كثير من القواعد والنتائج في هذَين العلمَين، نجد العلامة الطباطبائي (قدّه) يرفض ذلك رفضًا قاطعًا، معتبرًا ذلك خلطًا بين أحكام الواقعيّات وأحكام الاعتباريات.

هذا، ولقد أحببت أن أسجّل في ختام هذا البحث ما أعبّر به عن زيادة إعجابي وخضوعي لعظمة شخصيّتَي هذَين العملاقَين، وهما اللذان أفنيا عمرهما في سبيل إعلاء راية التوحيد ونشر القيم والفضائل الأخلاقيّة.

رحم اللّه العلّامة محمد حسين الطباطبائيّ والشهيد محمد باقر الصدر وحشرهما مع أجدادهما الطيبين الطاهرين، وأعاننا على الاقتداء بسنّتهم في الذود عن حرمة الإسلام العظيم، وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

المحتاج إلى رحمة ربّه
أحمد عبد الوهّاب جابر



لائحة المصادر والمراجع



بعد القرآن الكريم

١- أبو جعفر محمد ابن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، تحقيق حسن سعيد (قم: مكتبة جامع جهلستون، ١٤٠٠هـ. ق.).

٢- أبو الحسن عليّ ابن إسماعيل الأشعري، **اللُمَع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، ضبطه وصححه محمد أمين الضنّاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢١هـ. ق./٢٠٠٠م.).

٣- أبو الصلاح تقي ابن نجم الحلبي، **تقريب المعارف**، تحقيق فارس تبريزيان الحسون (الناشر: المحقّق، ١٤١٧هـ. ق./١٣٧٥هـ. ش.).

٤- أبو القاسم الموسوي الخوئي، **أجود التقريرات** (قم: مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة ١، ١٤١٩هـ. ق.).

٥- أبو علي حسين ابن عبد اللّه ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق مجتبى الزارعي (قم: انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ. ق./ ١٣٨١هـ. ش.).

٦- أبو علي حسين ابن عبد اللّه ابن سينا، **برهان شفا**، ترجمة مهدي قوام صفري (تهران: انتشارات فكر روز، الطبعة ١، ١٣٧٣هـ. ش.).

٧ - أبو منصورالحسن ابن يوسف ابن المطهّر الحلّي، **الباب الحادي عشر**، حقّقه وقدّم له مهدي محقّق (مشهد: آستان قدس رضوي، الطبعة ٥، ١٣٧٦هـ. ش.).

٨- أبو منصور الحسن ابن يوسف ابن المطهّر الحلّي، **الجوهر النضيد في شرح منطق**



التجريد، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر (قم: انتشارات بيدار، الطبعة ٢، ١٤٢٤هـ. ق./١٣٨١هـ. ش.).

٩- أبو منصور الحسن ابن يوسف ابن المطهّر الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق وتعليق حسن حسن زاده الآملي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ٩، ١٤٢٢هـ. ق.).

١٠- أبو منصور الحسن ابن يوسف ابن المطهّر الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، علّق عليه جعفر السبحاني (مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة ١، ١٣٧٥هـ. ش.).

١١- أبو منصور الحسن ابن يوسف ابن المطهّر الحلّي، **مناهج اليقين في أصول الدين** (مركز الدراسات والتحقيقات الإسلاميّة التابع لمنظّمة الأوقاف والأمور الخيريّة، الطبعة ١، ١٤١٥هـ. ق.).

١٢- ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤١٦هـ. ق./ ١٩٩٦ م.).

١٣- جعفر السبحاني، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، بقلم حسن محمد مكّي (قم: المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، الطبعة ٢، ١٤٠٩هـ. ق.).

١٤- جعفر السبحاني، **رسالة في التحسين والتقبيح العقليّين** (قم: مؤسسة الإمام الصادق).

١٥- جعفر السبحاني، **لبّ الأثر في الجبر والقدر** (قم: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة ١، ١٤١٨هـ. ق./١٣٧٧هـ. ش.).

١٦- روح اللّه الموسوي الخميني، **المكاسب المحرّمة** (قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٣هـ. ش.).

١٧- السيد كاظم الحسيني الحائري، **مباحث الأصول** (قم: انتشارات دار البشير، الطبعة ٢، ١٤٢٦هـ. ق.).

١٨- الشريف علي ابن محمد الجرجاني، **شرح المواقف** (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ. ق./١٩٠٧ م.).

١٩- الشريف المرتضى علي ابن الحسين الموسوي، **شرح جمل العلم والعمل**، تصحيح



يعقوب الجعفري المراغي (تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة ٢، ١٤١٩هـ. ق.).

٢٠- الشيخ الرئيس ابن سينا، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن زاده الآملي (قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٧هـ. ق./١٣٧٥هـ. ش.).

٢١- صدر الدين محمد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ١٩٨١ م.).

٢٢- ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول** (قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٢هـ. ق.).

٢٣- ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار** (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ٤، ١٤٢٢هـ. ق.).

٢٤- عبد الجبار الرفاعي، **دروس في الفلسفة الإسلاميّة** (تهران: مؤسّسة الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ١٤٢١هـ. ق./٢٠٠٠ م.).

٢٥- عبد اللّه ابن شهاب الدين الحسين اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ١١، ١٤٢٣هـ. ق.).

٢٦- علي ابن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، علّق عليه عبد الرزّاق عفيفي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٠٢هـ. ق.).

٢٧- علي الرباني الكلبايكاني، **القواعد الكلاميّة** (قم: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة ١، ١٤١٨هـ. ق.).

٢٨- علي الرباني الكلبايكاني، **محاضرات في الإلهيّات** (قم: مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة ٦، ١٤٢٣هـ. ق.).

٢٩- علي مشكيني، **اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها** (قم: دفتر نشر الهادي، الطبعة ٧، ١٤٢١هـ. ق./ ١٣٧٩هـ. ش.).

٣٠- علي الهاشمي الشاهرودي، **دراسات في علم الأصول** (قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤١٩هـ. ق./١٩٩٨ م.).

٣١- عمّار أبو رغيف، **الحكمة العمليّة** (قم: دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ. ق./١٣٨١هـ. ش.).



٣٢- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ. ق./٢٠٠٠ م.).

٣٢- قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، باهتمام عبد اللّه نوراني ومهدي محقّق (تهران: مؤسسة مطالعات إسلامي، الطبعة ١، ١٣٨٠هـ. ش.).

٣٤- قطب الدين محمد ابن محمد الرازي، **تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة**، تصحيح محسن بيدارفر (قم: انتشارات بيدار، الطبعة ١، ١٤٢٤هـ. ق./١٣٨٢هـ. ش.).

٣٥- كمال الحيدري، **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة** (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ. ق./٢٠٠٤ م.).

٣٦- كمال الدين ميثم ابن علي ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق أحمد الحسيني (قم: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي، الطبعة ٢، ١٤٠٦هـ. ق.).

٣٧- مؤيّد الدين الجندي، **شرح فصوص الحكم**، صحّحه وعلّق عليه جلال الدين الآشتياني (قم: انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٣هـ. ق./١٣٨١هـ. ش.).

٣٨- مجتبى مصباح، **فلسفة الأخلاق**، ترجمة محمد حسن زراقط (بيروت: معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ. ق./٢٠٠٢ م.).

٣٩- محسن الخرّازي، **بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة** (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ١١، ١٤٢٤هـ. ق.).

٤٠- محمد ابن محمد ابن النعمان ابن المعلّم، **أوائل المقالات** (بيروت: دار المفيد، الطبعة ٢، ١٤١٤هـ. ق./١٩٩٣ م.).

٤١- محمد ابن محمد ابن النعمان ابن المعلّم، **النكت الاعتقاديّة (سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد)** (بيروت: دار المفيد، الطبعة ٢، ١٤١٤هـ. ق./ ١٩٩٣ م.).

٤٢- محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقيّة للاستقراء** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ. ق./ ١٩٩٠ م.).

٤٣- محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول** (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي).



٤٤- محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، تحقيق وتعليق علي أكبر الحائري (قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ. ق.).

٤٥- محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة وفقًا لمذهب أهل البيت** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، في هامشه تعليقات كاظم الحسيني الحائري (قم: دار البشير، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ. ق.).

٤٦- محمد باقر الصدر، **فلسفتنا** (دار الكتاب الإسلامي).

٤٧- محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ٥، ١٤٢٠هـ. ق.).

٤٨- محمد حسين الأصفهاني، **بحوث في الفقه** (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤١٨هـ. ق.).

٤٩- محمد حسين الحسيني الطهراني، **الشمس الساطعة**، تعريب عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك (بيروت: دار المحجّة البيضاء، الطبعة ١، ١٤١٧هـ. ق./١٩٩٧ م.).

٥٠- محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف (مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ١، ١٤١٨هـ. ق.).

٥١- محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، تحقيق وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢١، ١٤٢٤هـ. ق.).

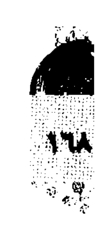
٥٢- محمد حسين الطباطبائي، **حاشية الكفاية** (بنياد علمي وفكري علامة طباطبائي).

٥٣- محمد حسين الطباطبائي، **رسائل سبعة** (قم: بنياد علمي وفكري أستاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي، ١٣٦٢هـ. ش.).

٥٤- محمد حسين الطباطبائي، **طريق عرفان (رسالة الولاية)** (قم: نشر بخشايش، الطبعة ١، ١٣٨١هـ. ش.).

٥٥- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٤١٧هـ. ق./١٩٩٧ م.).

٥٦- محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، علّق عليه محمد تقي مصباح اليزدي (بيروت: دار الكتاب الإسلامي).



٥٧- محمد حسين الغروي الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية** (قم: دار سيد الشهداء (عليه السلام) للنشر، الطبعة ١، ١٣٧٤هـ. ش.).

٥٨- محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، تقرير محمد علي الكاظمي الخراساني (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ. ق.).

٥٩- محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٤هـ. ق./١٣٨٢هـ. ش.).

٦٠- محمد رضا المظفّر، **المنطق**، تعليق غلام رضا الفيّاضي (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٢هـ. ق.).

٦١- محمد سرور الواعظي الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول (موسوعة السيد الخوئي)** (قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ. ق.).

٦٢- محمد السند، **أصول استنباط العقائد ونظريّة الاعتبار**، بقلم محمد حسن الرضوي (قم: مدين، الطبعة ١، ١٤٢٦هـ. ق.).

٦٣- محمد كاظم الخراساني، **فوائد الأصول**، تحقيق مهدي شمس الدّين (تهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٧هـ. ق.).

٦٤- محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول** (قم: مؤسسة آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإحياء التراث، الطبعة ٢، ١٤١٧هـ. ق.).

٦٥- محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول** (قم: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، الطبعة ٢، ١٤١٧هـ. ق./١٩٩٧م.).

٦٦- محي الدين ابن عربي، **فصوص الحكم**، تعليق أبو العلاء عفيفي (إنتشارات الزهرا، الطبعة ٢، ١٣٧٠هـ. ش.).

٦٧- مرتضى الأنصاري، **مطارح الأنظار**، المقرّر أبو القاسم كلانتر (قم: مؤسّسة آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ).

٦٨- مرتضى المطهّري، **فلسفة الأخلاق**، ترجمة وجيه المسبّح (بيروت: مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ١، ١٤٢١هـ. ق.).

٦٩- نصير الدين الطوسي، **قواعد العقائد**، تحقيق علي الرباني الكلبايكاني (قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم، ١٤١٦هـ. ق.).



٧٠- هادي السبزواري، **شرح المنظومة، قسم المنطق**، علّق عليه حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي (تهران: نشر ناب، الطبعة ٤، ١٣٨٠هـ. ش.).

٧١- هادي السبزواري، **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، تحقيق نجفقلي حبيبي (تهران: انتشارات دانشكاه تهران، الطبعة ٢، ١٣٧٥هـ. ش.).

٧٢- **شرح المصطلحات الكلاميّة**، قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١، ١٤١٥هـ. ق.).

٧٣- **شيخ شهيد** (قم: انتشارات صدرا، الطبعة ٤، ١٤٢٢هـ. ق./١٣٨٠هـ. ش.).

٧٤- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربيّة (استانبول: دار الدعوة، الطبعة ٢).

الحسن والقبح

بين الاعتبار والواقع

دراسة في فكر العلمَين الطباطبائي والصدر

ما الذي يمكن أن يكون عليه القول في ماهية الحسن والقبح؟ وما هي أهمية الخوض في هذا السؤال؟ ثم ما هو المدى الذي يمكن أن تتعدى إليه النتائج المترتبة على الخوض في هذا البحث؟ وهل يترتب عليها أي أثر نظري على طروحات علوم إشكالية كالكلام والأصول والأخلاق؟ هذه الأسئلة وغيرها مما يتعلق بها هي مورد المعالجة في هذا الكتاب، الذي يأخذنا فيه المؤلف إلى استنطاق علمَين من أعلام الفكر المعاصر، هما العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده) والشهيد السيد محمد باقر الصدر (قده)، عبر استعراض أهم المباني النظرية المرتبطة عند كل منهما، ما قد يؤسس إلى رؤية جديدة على الصعد المنهجية لعلمي الكلام والأخلاق الإسلاميين.


ISBN 978-614-440-087-6
9 786144 400876

